

Sobre el neohegelianismo y Weimar: el caso de Julius Binder

On Neo-Hegelianism and Weimar: the Case of Julius Bender

FEDERICO FERNÁNDEZ-CREHUET*
Universidad de Granada

RESUMEN. En el siguiente artículo exploro algunos temas concretos de la filosofía jurídica de Julius Binder, en concreto, la relación y compatibilidad de su pensamiento con el nacionalsocialismo. En la primera parte del trabajo estudio el enfoque neokantiano de su filosofía. Posteriormente analizó su giro hacia el neohegelianismo. En los últimos epígrafes me ocupo del concepto filosófico de nación que tal autor defendió y busco cuáles son los nexos tanto con el nacionalsocialismo como con la filosofía hegeliana. La conclusión final es que Hegel no es culpable del uso que de sus planteamientos se hicieron por algunos autores nazis como Julius Binder¹.

Palabras clave: neohegelianismo; nacionalsocialismo; filosofía jurídica.

ABSTRACT. In this article I explore some topics of the philosophy of law of Julius Binder. More specifically, I explore the relation and compatibility of his ideas with national-socialism. In the first part of the article I analyze the neo-Kantian approach underlying to his philosophy. Subsequently I analyze his turn towards neo-Hegelianism. In the last sections I address the philosophical concept of nation that this author defended and I search for its links with both national-socialism and Hegelian philosophy. My final conclusion is that Hegel is not responsible for the use of his theories made by some Nazi authors such as Julius Binder.

Key words: Neohegelianismus; National-Socialism; Philosophy of Law.

* crehuet@ugr.es. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8136-3107>. Este trabajo se realizó en el marco de una beca de la fundación Alexander von Humboldt en el instituto Max-Planck para historia jurídica. Se encuadra dentro del proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia Tradición y Constitución: problemas constituyentes de la España constitucional (Der 2014-56291C3-3-P).

1. Introducción

Julius Binder es poco conocido entre nosotros. Al castellano se ha traducido solo una de sus obras: *Derecho de Sucesiones*. Lacruz Berdejo se encargó del exótico trabajo². Los filósofos del derecho no nos hemos interesado tanto por él³. Ni siquiera en Alemania, donde únicamente existe una monografía⁴. Más conocido es, desde luego, su discípulo Karl Larenz, al que hace relativamente poco tiempo Massimo Latorre dedicó una obra monográfica, y cuya filosofía del derecho moderno fue prologada y traducida por Legaz Lacambra⁵. A Binder no le faltan méritos para ser reconocido como un jurista insigne: rector de la Universidad de Erlangen, Würzburg y Göttingen, doctor honorífico de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Erlangen y de la Facultad de Derecho de Göttingen, miembro de la Academia de las Ciencias de Göttingen y de la Academia para el derecho alemán, cofundador de la Sociedad Alemana de Filosofía, de la Sociedad “Estado alemán” y de la Asociación Internacional Hegeliana⁶.

Llama la atención la distancia entre estos dos extremos: la ausencia de literatura por un lado y los méritos y cargos académicos por otro. No encuentro una explicación. La obra de Binder es extensa, profunda, bien anclada en el conocimiento de los clásicos, dialogante críticamente con sus contemporáneos. Quizá –permítaseme la ligereza– sea una cuestión de modas. Quizá tenga también algo que ver con la dificultad de los términos filosóficos empleados en sus trabajos. En cualquier caso las razones de la laguna no importan ahora demasiado. Notable es el

hueco, notable el personaje y, por tanto, quedan justificadas las siguientes líneas, al menos por lo que se refiere al interés de su objeto.

No solo por sus cargos académicos sino, sobre todo, por sus obras, Binder me parece una figura notable. “Su época” coincide con el arco temporal que se inicia con la unificación alemana y concluye con el nacionalsocialismo. “Su época” es, sin lugar a dudas, turbulenta y terrible, pero, desde un punto de vista intelectual y científico, sugerente y muy rica, quizá solo superada por aquel final del XVIII y principios del XIX, aquel momento en que coincidieron Kant, Hegel, Savigny, Goethe... En ese laberinto de tendencias y corrientes filosóficas que alimentan –aunque desde luego no determinan– los acontecimientos políticos y sociales, donde se ofrecen argumentos legitimadores de los más diversos regímenes políticos, es difícil orientarse. Y, precisamente, en este sentido, Julius Binder puede servir de hilo de Ariadna. Entre las principales corrientes que influyen en su pensamiento se pueden señalar: el positivismo, el neokantismo, el neohegelianismo y, por último, el nacionalsocialismo. Leer a Binder es un excelente ejercicio para comprender qué sucedió en el ámbito de la filosofía del derecho de principios del XX y, más concretamente, en la época de Weimar⁷. Por supuesto, el suyo no es el único camino, pero sí uno de los que condujeron a un final más funesto y desproporcionado.

Quizá sea necesario –debido al desconocimiento general del personaje entre nosotros– apuntar algunos datos de carácter biográfico, proporcionados por uno de sus alumnos, Lüben Dikoff⁸. Nacido el 12

de mayo de 1870 en Würzburg. Se doctora en 1898 en su ciudad natal y dos años después obtiene una plaza de profesor ordinario en Erlangen. Entre 1913 y 1919 imparte clases en la Universidad de Würzburg. Posteriormente y hasta 1937, trabaja en la Universidad de Göttingen, una institución de gran prestigio donde impartieron clases Jhering, el civilista Regelsberger, Gauss o Plank⁹. Binder llegó tarde a la filosofía del derecho. En una primera fase de su carrera académica se dedicó al derecho civil y romano¹⁰. En mi opinión, la primera obra de calado iusfilosófico que publica es *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, una contestación crítica y pormenorizada a la *Theorie der Rechtswissenschaft* de Rudolf Stammler. Dentro de esta segunda fase académica dedicada a la filosofía del derecho, que es la que aquí nos interesa, se han venido estableciendo usualmente otras divisiones: se habla de un momento positivista, otro neokantiano y un tercero dominado por los planteamientos neohegelianos¹¹. Esta tripartición puede ser posiblemente criticada, pero nos interesa emplearla, hasta cierto punto, para organizar nuestra exposición. Aquí nos interesa principalmente su época neohegeliana que, en realidad, se deja sentir desde sus primeros trabajos serios sobre filosofía jurídica. En un primer momento abordaré los planteamientos más neohegelianos sobre su teoría del Estado que se encuentran en sus dos obras iusfilosóficas más representativas: *System der Rechtsphilosophie* (1937) y *Philosophie des Rechts* (1925). Posteriormente, daré noticia de los cambios que se producen en su pensamiento político para adaptarlos al nuevo movimiento del nacionalsocialismo.

2. Sobre el neokantismo y el idealismo crítico de Binder

En la obra de Julius Binder Kant es foco de críticas. Hegel, la meta. Además, el enfrentamiento con la filosofía kantiana y su concepto de derecho se constituyen en lugares reiterativos a lo largo de su obra que nos sirven para identificar continuidades o bien cambios importantes. Efectivamente, las líneas introductorias de su *Philosophie des Rechts*, publicada por primera vez en 1925, contienen una breve confesión filosófica que nos ha de servir para reubicar intelectualmente a nuestro autor: su punto de partida es el idealismo proveniente del criticismo, no el positivismo ni ninguno de sus subtipos¹². La ruptura está consumada. Apenas que nos adentramos en su obra percibimos que no queda nada de Kant o, mejor dicho, ésta se presenta precisamente como una crítica al kantismo desde presupuestos hegelianos. Binder critica el punto central y quizá uno de los más conocidos de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant, a saber, su concepto de derecho que, en puridad, es una idea sobre el derecho, ya que éste no posee, a su juicio, contenido empírico alguno¹³. A Kant no le preocupa lo que el derecho prescriba¹⁴; a Binder tampoco. Le ocupa la “idea del derecho”. El distanciamiento y la crítica provienen concretamente de las funciones de la idea de derecho defendidas por los neokantianos. Estas, a juicio de Binder, posee dos finalidades: a) establecer los parámetros del derecho y, en sentido contrario, de la ilegalidad y b) crear y transformar la propia realidad. A esto último es a lo que Binder denomina “función constitutiva” del derecho; su elusión caracte-

riza a la filosofía neokantiana de Stammler. La corriente kantiana y neokantiana parecen no interesarse por la realidad. Stammler entendería el derecho como un mero hecho, como *Willensfaktum*; este planteamiento lo distancia de las posiciones hegelianas que comprenden el derecho como realidad. Stammler, según Binder, ni siquiera ha interpretado adecuadamente a Kant, pues su visión del derecho es demasiado empirista¹⁵.

El otro foco de problemas –el primero eran las relaciones entre derecho y moral–, la tensión entre individuo y sociedad, toma más peso en esta obra. El individualismo kantiano es elevado a un rasgo general de todo el pensamiento iusfilosófico del XIX y XX alemán, que ya encontraba sus raíces en la Ilustración alemana (obviamente, como veremos, en sentido contrario se presenta el movimiento romántico). Es un presupuesto sobre el que se construye un proceso dialéctico que, una vez más, Binder finaliza en Hegel y en la idea de comunidad (*Gemeinschaft*). El individualismo se apoyaría en dos presupuestos fundamentales del discurso de la Ilustración: en la comunión existente entre derecho y moral que se plasma, por ejemplo en el caso kantiano, en la *Metafísica de las costumbres*, en que derecho y ética son tratados como dos realidades distintas, pero con importantes concomitancias, como dos saberes que pueden ser abordados desde planteamientos metodológicos similares y que parten de la idea irrenunciable de un individuo que se presupone. Las leyes morales, por tanto, pensadas para “un Robinson solitario”, han de valer en el terreno jurídico para el “hombre social”; como si el derecho se pudiera man-

tener sobre una conciencia meramente formal e individual¹⁶. Y, en segundo lugar, el individualismo kantiano e ilustrado en general provienen de la predilección por la metodología de las ciencias naturales; de ahí que se prime el mundo del más acá sobre el del más allá, se conceda más peso en definitiva a lo empírico y, por tanto, se tiene ante los ojos el individuo como realidad. En el otro extremo (y esto también sería una conquista de la Ilustración), se ubica el concepto de Humanidad, tan querido por Kant, Goethe, Schiller, Humboldt¹⁷. Entre los dos polos, solo el abismo: Humanidad o individuo. La crítica de Binder incide precisamente en este aspecto: ¿se puede explicar y entender adecuadamente el Estado y la Nación con esa perspectiva individualistas? ¿Se han de construir estos a partir de la idea de humanidad? Se contestan las dos preguntas de forma negativa: ni el Estado ni la Nación pueden ser diseñados a partir de esa lógica robinsoniana ni desde presupuestos cosmopolitas.

La idea de *Gemeinschaft*, tan extraña, a juicio de Binder, para Kant, es la pieza clave y la terapia del individualismo ilustrado. El fundamento de la comunidad radica en comprender al otro como uno mismo; no en un sentido psicológico, sino más bien filosófico. Somos parte de una “razón suprapersonal”. Ni la Ilustración ni el positivismo moderno habrían sido capaces de entender esta “supraindividualidad”. Los ecos de Hegel y de Fichte en el terreno filosófico, y la posible justificación de la comunidad de la sangre nacionalsocialista, en lo político, más que resonar rugen. La llegada de esa razón supraindividual se inserta, por supuesto, en un “bello

proceso dialéctico”, que articula la historia de la filosofía alemana, desde las posturas hiperindividualistas kantianas, pasando por el más sensible comunitarista Fichte y Schelling, y concluyendo la síntesis propuesta por Binder con vestiduras hegelianas: todo un camino allanado sin aparente obstáculos ni lindes históricos ni filosóficos.

3. *Hacia el idealismo absoluto*

Binder continúa distanciándose del paradigma neokantiano (a mi juicio, nunca estuvo demasiado próximo a él), tan importante en la época, y se sitúa, ya decididamente, en el neohegelianismo, en concreto en lo que él denomina “idealismo absoluto”¹⁸. En su *System der Rechtsphilosophie* se muestran notables paralelismos e identidades con su *Philosophie des Rechts*: se toman prestados en toda su literalidad pasajes, páginas y casi capítulos enteros, sin la oportuna referencia. Quizá hubiera sido más probo hacer una reimpresión. Pero esta forma poco escrupulosa de trabajar de Binder ofrece para nuestro análisis ciertas ventajas. Entre estos dos trabajos median 12 años, aquellos –recordemos– comprendidos entre 1925 y 1937, una época que está dominada por la consolidación y llegada al poder del nacionalsocialismo. Será, pues, ciertamente interesante, ver qué se mantiene y qué se modifica o añade, qué aspectos se hacen eco del “espíritu de los tiempos”. Una comparación pormenorizada y exhaustiva de estos dos textos queda, por ahora, fuera de mis objetivos.

Quisiera seguir pasando revista a los argumentos, esta vez más lacerantes, en contra de la filosofía kantiana y de la Ilus-

tración en general. Estos se pueden encontrar en varios lugares del *System der Rechtsphilosophie*, pero me parece interesante detenerme en uno de esos capítulos, en uno de esos lugares que se añaden sobre el viejo palimpsesto *Philosophie des Rechts*. Me refiero, en concreto, al apartado titulado “Individualismus und Universalismus” que, por cierto, guarda –esta vez solo esto– concomitancias con otro apartado del libro anterior “Individualismus und Transpersonalismus”. Ya en la obra de 1925 se apuntaban los temas (individualismo como rasgo fundamental de la Ilustración, transpersonalismo como característica del idealismo, el concepto de nación, la teoría de organismo, etc.), pero será en 1937 cuando realmente se cincelen los perfiles de estas ideas y se muestre una versión más definitiva.

El procedimiento de la exposición es aparentemente dialéctico hegeliano. Individualismo y universalismo¹⁹ –o traspersonalismo, en la obra de 1925– no son expuestos como conceptos opuestos, sino que este último incluye al primero en una síntesis superadora. La vieja y a la par moderna diatriba entre individualismo y “comunitarismo” subyace aquí. Binder sostiene que el individuo solo es tal si se incardina dentro de una comunidad (se emplea la oposición de Tönnies entre “Gemeinschaft” y “Gesellschaft”) y, entonces, más que hablar de individuo se debe emplear el término persona. El intento de reivindicar el individuo como una realidad cerrada, obliterada y abstracta le parece estéril. Pero, en realidad, no hay planteamiento dialéctico alguno –esa es la interpretación que trataré de defender–, se apuesta claramente por los elementos co-

lectivos, por la idea de comunidad frente al individuo, que es tan importante para los dictaduras de cualquier orientación. Empecemos exponiendo sus planteamientos sobre a) el individualismo y b) concluyamos –siguiendo el mismo orden que sigue Binder, lo que no me parece casual– sobre el universalismo que no es sino colectivismo.

a) Los presupuestos básicos del individualismo –que no pocas veces Binder ejemplifica con el kantismo– son, a nivel cognitivo, la separación entre objeto y sujeto como realidades completamente distintas (lo que no es del todo cierto, porque, como es sabido, para los kantianos y neokantianos, el sujeto crea el objeto del conocimiento) y, por otro lado, la existencia de autoconsciencia basada simplemente en una labor de ensimismamiento e introspección. Esta antropología filosófica de cuño individualista es, a juicio de Binder, inútil para la conformación de los órdenes normativos y del derecho en particular²⁰. La Ilustración, al adoptar una mirada dominada por el paradigma de las ciencias de la naturaleza, redujo a la persona a un mero hecho, a una mera cantidad, a un mero “átomo”, a un *individuum*, sin tener para nada presentes cuestiones de carácter cualitativo. El “átomo individual” posee principalmente dos características: la libertad y la igualdad: libertad que es entendida como una libertad de carácter negativo, recortada y limitada por el determinismo propio de las ciencias de la naturaleza, e igualdad, ya que la libertad presupone la igualdad de todos los individuos para poder determinar su libertad de unos frente a otros. Las filosofías del derecho de la Ilustración, basadas en estos

planteamientos, son por ello individualistas y parciales e, igualmente, su concepción del Estado no es de carácter orgánico sino que se concibe como un mecanismo²¹.

b) La terapia propuesta frente al individualismo parte de asumir el idealismo objetivo que, antropológicamente, es colectivista. Aquí no se presentan diferencias con su etapa anterior²². Efectivamente, el sujeto no se define por medio de la autoconsciencia; esta solo se entiende si se tiene presente la conexión de la conciencia individual con la general y, por tanto, el sujeto no es una realidad aislada sino comprometida en el proyecto vital de la comunidad²³. Esta idea, que anteriormente él había denominado transpersonalismo, construye su historia filosófica a partir de las ideas expuestas por Fichte en los *Discursos a la nación alemana* y en el romanticismo alemán, dejando de lado a la Ilustración y a los presupuestos filosóficos políticos de la Revolución francesa. En el XIX alemán, el principal representante de esta corriente sería Julius Stahl, el “judío Julius Stahl”, como se lo califica²⁴. Si el individualismo propio de Ilustración conlleva una teoría del Estado basada en el contrato social y en un carácter, por tanto, mecánico, la perspectiva universalista defendida por Binder propone un Estado de carácter orgánico, formado por colectividades, por la pertenencia a una comunidad, por la inclusión de lo individual en lo colectivo; solo esto otorga sentido a la persona.

“Personalidad: el portador de los valores es el individuo no como una realidad aislada sino en la comunidad, a través de la comunidad y para la co-

munidad y esto quiere decir ciertamente como miembro de la comunidad, a la que ciertamente pertenece de forma necesaria, la cual se presupone a su yoidad”²⁵.

El Estado de carácter orgánico propuesto se distancia de las teorías clásicas ilustradas basadas en la idea de contrato social y de otro lado del organicismo de carácter biológico, por ejemplo, del esbozado por von Uexküll²⁶. La tara de estas orientaciones es la misma: partir del punto de vista de la naturaleza y no saber aprehender el carácter cultural del Estado y de la nación. Esa metodología de las ciencias de la naturaleza impulsada por la Ilustración le hace perder de vista el espíritu (*Geist*) tanto del Estado como de las personas. Exactamente lo mismo sucede con la perspectiva organicista no idealista que explica el Estado con una perspectiva más preocupada por lo cuantitativo que por lo cualitativo, de tal modo que el Estado se convierte en una mera suma de partes. He aquí la crítica a Gierke. Por no hablar del organicismo biologicista que para Binder es completamente miope respecto a las grandes cuestiones culturales. Cultura y naturaleza, cultura o civilización es el debate que tiene en mente Binder a la hora de afrontar la construcción del Estado. Su apuesta por la cultura supone un duro golpe al neokantismo de Marburgo, que mantenía precisamente como uno de sus axiomas principales la aplicación de los presupuestos de las ciencias naturales a la razón práctica²⁷. Binder viaja con el idealismo en otra dirección: el Estado como el derecho, la moral o el lenguaje son fenómenos culturales que no se pueden redu-

cir al estrecho marco de las ciencias de la naturaleza. A esta nueva perspectiva que parte de presupuestos culturales y ciertamente colectivos pero con la idea de no negar la persona —y que ciertamente es un préstamo de la filosofía del derecho de Radbruch— se la denomina primero transpersonalismo y posteriormente universalismo.

El universalismo nos conduce inexorablemente, como nos indican las propias reflexiones de Binder, a un nuevo tipo de Estado de carácter orgánico, basado en la idea de una comunidad espiritual (Hindelbrant)²⁸: la nación. En esta obra, donde Binder apuesta ya claramente por posicionamientos hegelianos; se otorga un enorme peso a la teoría del Estado, una teoría del Estado fuertemente influida por los acontecimientos históricos y por la llegada del nacionalsocialismo. *System der Rechtsphilosophie* se publica —subrayémoslo— en 1937. Estas razones hacen que no sea del todo sorprendente que Binder dedique varios epígrafes a la teoría del Estado y uno en concreto al *Führerstaat*. En este último existen alusiones directas a Hitler como encarnación de ese nuevo tipo de Estado.

La caracterización del *Führerstaat* puede ser condensada en los siguientes puntos:

a) El *Führerstaat* es algo nuevo. El Führer no es un “representante de la nación en el sentido de la revolución de noviembre de 1918”; ni es un “magistrado”, tal y como proponen las teorías democráticas, ni es un “dictador” (se refiere al sentido dado por Carl Schmitt a este término en su libro “Die Diktatur” de 1928). Paradójicamente,

aunque la teoría expuesta es nueva, se hacen referencias a determinados momentos históricos donde existió, de un modo u otro, este tipo de Estado: la época de Bismarck y la época de la monarquía anterior a la revolución de 1918. Por supuesto, el *Führer* de su tiempo es Hitler²⁹.

b) El *Führerstaat* guarda una estrecha relación con la idea de nación tal y como la defiende Binder. Si la filosofía es el “tiempo expresado en palabras” –esta famosa frase de Hegel la repite Binder–, entonces la filosofía del derecho debe tener la tarea de aprender el derecho y el Estado de la época a la que pertenece³⁰. Y Binder no sólo explica el nuevo tipo de Estado sino que lo justifica históricamente del siguiente modo. El Estado del siglo XIX fue un Estado de compromiso entre la monarquía absoluta y el liberalismo individualista de cuño ilustrado, pero no descansaba en la unidad de la nación; se limitaba a defender los intereses de la burguesía, los intereses de una clase concreta. Su finalidad última era simplemente defender la libertad negativa de unos pocos³¹.

Un segundo momento histórico sobre el que se detiene en su explicación es la revolución de noviembre de 1918. A su juicio, ésta supone una quiebra “marxista” de la legalidad, por su carácter revolucionario. La justificación por medio de la asamblea constituyente solo funcionaría para aquellos que creen en el “dogma de la soberanía popular”. El Estado de la República de Weimar se sustenta, por tanto, en presupuestos individualistas que, al igual que sucedió con la Ilustración, reducen el pueblo a una mera masa e identifica la

democracia con la regla de la mayoría (como una pura suma de individuos).

El tercer jalón de este recorrido histórico y su fase final es, por supuesto, la irrupción del nacionalsocialismo. Éste no parte de una revolución sino que existe como una continuidad; tampoco se basa en el individualismo ilustrado y en la idea de pueblo sino en el universalismo y en la nación:

“Mientras que el pueblo, el soberano de la voluntad popular, no es más que una masa formada por individuos, de la que Hegel afirmaba con razón que el pueblo jamás sabe lo que quiere y que por ello no tiene voluntad, la nación de ese pueblo, en cambio, representa la unidad orgánica y vital, la realización del espíritu en la forma de una circunstancia histórica concreta”³².

La nación se constituye como un “amplio y vivo conjunto de generaciones, de presente, pasado y futuro”. Y la otra cara de la nación es el *Führer*. Aquel quien conoce y dirige la voluntad de esa nación. El *Führer* presupone la existencia de una nación, de su autoconciencia y de su unidad. En tal tipo de Estado la finalidad principal no es la salvaguarda de las garantías negativas, sino la libertad en sí; la verdadera y única libertad es consecuencia directa de la constitución de la nación y de la existencia de un *Führer*³³.

De este itinerario histórico se desprenden varios aspectos interesantes. Por un lado, el *Führerstaat* parece no depender de un proceso histórico hegeliano, en el que la tesis y la antítesis culminan en una síntesis superadora. El *Führerstaat* aparece y des-

aparece sin explicitarse sus causas. En la época de Bismarck, en el nacionalsocialismo y, desde un punto de vista filosófico, en las obras de Fichte, de donde —junto con otras fuentes— Binder toma prestada la idea de nación. De otro lado, el *Führerstaat* propuesto parece más bien una terapia frente a la fallida Weimar, la cual es hija del individualismo ilustrado, que Binder estima como un factor de atomización de la sociedad. La preocupación producida tras la IGM respecto a la creación de un nuevo Estado se deja notar aquí claramente. Los desasosiegos sociales y económicos calan en lo político y también en la filosofía jurídica. No es tiempo de hacer más filología kantiana. Es la época de pergeñar una nueva teoría del Estado que articule una sociedad fragmentada y tanto los males como el remedio parecen encontrarse en el pasado: la Ilustración es la enfermedad y Fichte —junto a otros— su terapia. El nacionalsocialismo se constituye en la plasmación de la circunstancia histórica concreta.

4. Fichte y el nuevo concepto de nación

Es, a mi juicio desproporcionado, el peso de la teoría del Estado y la idea de nación en la obra de Binder y en la época de Weimar en general. Binder afronta tales temas, de forma sistemática y pormenorizada, en su *Philosophie des Rechts* y en *System der Rechtsphilosophie*, acude una y otra vez al pensamiento de Fichte y nos envía mediante la oportuna nota al pie a dos trabajos suyos en la revista *Logos*—auténtico órgano de expresión del neohegelianismo de la época—. Me refiero a *Fichte und die Nation* (*Logos*, núm. 10. 1922) y *Fichte*

Bedeutung für die Gegenwart (*Logos*, núm. 12, 1924). De este modo, para comprender adecuadamente qué tipo de Estado se propone es necesario acudir a las reflexiones allí expuestas.

En estos dos escritos no existe un intento de análisis de la filosofía fichteana en sí; más bien se trata de ver qué ideas de Fichte son útiles para su tiempo y compatibles con sus finalidades. Los dos escritos mencionados están marcados por una profunda preocupación por la situación alemana de aquel entonces. Alemania y la humanidad tienen “enemigos irreconciliables que la presionan”, que buscan su “desintegración”, que quizá la han convertido en un “mero territorio”, en una “zona de influencia” y no en un verdadero Estado³⁴. Fichte debe ayudar, en definitiva, a dominear ese presente subyugante³⁵. Y es que los paralelismos van de la mano: en la época de Fichte, Alemania, es decir Prusia, fue sometida por Francia, para Binder el tratado de Versalles y las condiciones de Alemania son similares a las circunstancias de aquel entonces. Es necesario, por tanto, reivindicar la nación alemana con orgullo en un momento en que el enemigo de siempre quiere someterla por medio de las armas y de las ideas. Pero en aquellos años, a caballo entre el XVIII y el XIX, fue precisamente cuando, gracias a los jóvenes intelectuales, renació Alemania, llegando después “con el genio de Bismarck” a su unificación³⁶.

Estos escritos de Binder, que tratan sobre el concepto de nación y de Estado, son pues textos de batalla intelectual que tratan de analizar cuáles han sido las bajas del pensamiento alemán y cómo rearmar la defensa. El enemigo a batir está claro desde el

principio: la Ilustración. Por ello, la primera maniobra es desvincular a Fichte del proceso de la Ilustración hasta donde sea posible intelectualmente. Se comienza, pues, analizando la teoría del conocimiento kantiano para concluir que “Fichte no culmina la obra de Kant, sino que, más bien, construye un sistema completamente nuevo”³⁷. Kant, por supuesto, es reducido sin más matiz a representante por antonomasia de la Ilustración alemana, Fichte, en cambio, se nos dibuja crítico frente al criticismo kantiano. Binder sostiene que los tópicos clásicos, repetidos hasta la saciedad, son insuficientes para entender su filosofía. Tópicos que, curiosamente, coinciden con los aspectos más relevantes de Fichte como filósofo ilustrado –el defensor del socialismo, el incipiente demócrata, el adalid de la libertad de opinión y de la Revolución francesa, el patriota conocido vagamente por los discursos a la nación alemana³⁸–, e, incluso reconociendo que el punto de partida de Fichte es la Ilustración y que, en muchos casos, queda inextricablemente unido a ella, trata de acentuar otras perspectivas que se compadecen mejor con los objetivos de su explicación. Fichte sería el autor alemán que se despidió de la Ilustración³⁹ y lo hace, a pesar de las vinculaciones ya señaladas, desde los presupuestos más fundamentales y profundos de su filosofía. Veamos.

En primer lugar, se distancia del yo empírico kantiano y lo sustituye por el “ich” supraindividual⁴⁰, que establece un lazo de unión entre el yo, el tú y el nosotros, recuperando, por tanto, a juicio de Binder, el calado metafísico de la filosofía⁴¹. Este es, por ejemplo, el punto de partida de la reivindicación de lo colectivo frente a lo individual.

En segundo lugar, se critica a la Ilustración por su obsesión con el método empírico propio de las ciencias naturales que relega a preguntas tan fundamentales como la del valor y el sentido a un segundo plano⁴². Además esta metodología positivista reduce al sujeto a un mero átomo que es la base de todas las reflexiones antropológicas del pensamiento ilustrado –idea que se repite hasta la saciedad en las obras de Binder, ya lo he señalado–, lo que conduce inexorablemente al callejón sin salida del individualismo.

En tercer lugar, se critica el contrato social, pieza teórica clave de la Ilustración, y su principal representante, Rousseau. Si el contrato social de Rousseau se fundamentaba en la defensa de un yo individual completamente abstracto y atomizado, el contrato social propuesto por Fichte se basa en el yo supraindividual. La diferencia en el resultado es palmaria: mientras que el contrato social de carácter estrictamente ilustrado llega como mucho a un “individualismo colectivista” –que Binder ejemplifica en la figura no solo de Rousseau–, el contrato social de Fichte conduce a una recuperación de la idea de nación y de colectividad que se fundamenta en el derecho al trabajo⁴³; de ahí todo el pensamiento social que se muestra en la obra de Fichte, especialmente en su obra *Geschlossenes Handelstaats*. En definitiva, se sale de la dinámica propia de la Ilustración de establecer dos polos antagónicos entre individuo y humanidad.

Pero quizá el lugar central de estos dos trabajos sea el concepto de nación, que da título al primero de ellos. Parte Binder del concepto de nación de Bauch y de Spann. El primero mantiene una des-

cripción de la nación basada en la idea de un idioma común y en la comunidad de la sangre⁴⁴. Una idea que también certifica la etimología de la palabra nación, el que nace en un territorio concreto. Llamam poderosamente la atención los argumentos ofrecidos por Binder para rechazar la construcción de la nación a partir de estos planteamientos que, como se saben, fueron posteriormente ideas claves del nacionalsocialismo. Si bien acepta que el idioma es un elemento importante para determinar la nación, no le parece esencial. Primero porque puede suceder que un pueblo perviva aunque se pierda su idioma, como pudo ser el caso de los etruscos, de los germanos nómadas o de los búlgaros. Además, a veces dos naciones comparten un mismo idioma: “como nuestros hermanos austriacos que estaban en la mejor disposición de construir su propia nación, a pesar de que aún les une con nosotros el mismo idioma”⁴⁵. Los argumentos de Binder en este sentido siguen siendo curiosos: “Ninguno de los pueblos que podemos ver en el mapa terráqueo, pueden arrogarse la pureza de la raza”. Y pocas líneas más abajo añade que en Alemania en sentido antropológico no se puede hablar ni de “una raza alemana” ni de una “raza germánica”⁴⁶. Alemania tampoco sería el primer pueblo europeo⁴⁷.

Estas ideas, como salta a la vista, son completamente incompatibles con los principios del nacionalsocialismo. El escrito de Binder es de 1922 –pero subrayemos que en 1937 los valida–. Se apuesta, por tanto, por la construcción de nación defendida por Othmar Spann, que incide en los factores culturales e históricos. Ser una nación es tener conciencia de la espe-

cificidad cultural; no se trata simplemente de conocer una cultura sino de seguirla desarrollando. “Pueblo es quizá la comunidad de origen, el Estado es la comunidad jurídica y la nación la comunidad cultural”⁴⁸, concluye Binder.

El criterio decisivo que hace a Binder inclinarse por la teoría de Spann radica en un debate –aquí no quiero dar argumentos al respecto para no desviarme del tema concreto– clásico de principios del XX, el debate entre cultura y civilización tan bellamente descrito por Thomas Mann en sus “Consideraciones de un apolítico”⁴⁹ y más académicamente abordado por Ferdinand Tönnies en su libro clásico “*Gemeinschaft und Gesellschaft*”⁵⁰. Cultura frente a civilización, Alemania frente a Francia, Romanticismo e Idealismo frente a la Ilustración. Permítaseme la extrema simplificación. Y Binder en el concepto de nación apuesta, como no podía ser de otro modo, por la idea de cultura —una cultura ciertamente construida de una forma bastante esencialista: “no se puede pertenecer a dos naciones”—. Desde estos presupuestos se explica sin mucho esfuerzo el rechazo a la nación como algo biológico o fisiológico, pues, en última instancia, sería reducir el concepto de nación a parámetros propios de las ciencias naturales, perder en complejidad y en carga metafísica. E igualmente se opone al discurso –también de procedencia ilustrada– de que la nación sea un acto voluntario de adhesión, haciendo alusión y crítica directa a las teorías de Renan⁵¹.

¿Dónde queda Fichte? ¿Cuál es el concepto de nación defendido por Fichte? ¿Se justifica el título del trabajo? La primera y la última pregunta se pueden casi contes-

tar a la par. Fichte aparece al final del trabajo, en el apartado tercero. De Fichte hay poco. Se reivindica como un puente entre el individuo y la humanidad por medio de su concepto de nación⁵². Desde aquí, desde este concepto de nación como cultura, se defiende que solo siendo nación, solo defendiendo su cultura, Alemania puede pertenecer a la humanidad. Y ello pasa precisamente por lo que representa Fichte: por la salida de la Ilustración, que es un proceso francés, y el inicio del idealismo que pertenece propiamente a la cultura alemana, a la nación alemana.

Fichte, por tanto, significa la superación de la teoría del conocimiento kantiano, que ya era de gran importancia, pero además la crítica acerada de la idea de ese sujeto empírico, impregnado de la metodología de las ciencias naturales, que aún sobrevivía en la filosofía kantiana, es destruida por la del yo fichteano. El hastío del individuo como mónada aislada que padece Binder, su crítica a los derechos humanos parten precisamente de no plantearse el problema del valor y del sentido del individuo. La respuesta parece encontrarla, como he señalado, en el concepto cultural de na-

ción defendido por Othmar Spann y por Fichte. La dignidad de la persona se le otorga por pertenecer a una comunidad –*Gemeinschaft*–. Los problemas de su presente, entiende Binder, se producen en buena medida por un “des-yoimiento” de la persona, por la pérdida de sus vínculos con la comunidad. Persona, pues, frente a *individuum*. Éste último, el individuo como átomo aislado, está en la base tanto del capitalismo, como del socialismo, como de las supuestas teorías orgánicas del Estado –se cita, por ejemplo a Gierke–. La enfermedad, pues, viene incubándose de lejos, desde la Ilustración. Fichte parece ser el primer y provisorio antídoto y como tal, dentro de él, también se encuentran aún las células valedudinarias. El camino de la sanación siguió históricamente en las obras de Julius Stahl –al que ahora en 1922– no se lo califica de judío y, por supuesto, de Hegel. Los grandes males de Alemania no han sido, insiste Binder, provocados por las armas sino por el discurso destructor de la Ilustración, el positivismo ramplón y romo y, en definitiva –por decirlo con la expresión de Thomas Mann– por los defensores de la civilización frente a la cultura.

NOTAS

¹ No puedo aquí sino apuntar esta idea que a la que dedico más espacio en un monografía que aparecerá próximamente. En 1974, Hubert Kieseewetter publica una obra cuyo título –*Von Hegel zu Hitler*– contiene una tesis de partida; de Hegel a Hitler, sostiene este autor, existe un camino, un nexo que se vertebraba a través de los distintos periodos de la historia alemana moderna, a saber, la Prusia de primeros del XIX, la época bismarckiana y finalmente la Alemania de Weimar y el tercer Reich. Una tesis como la indicada tiene como presupuesto fundamental rechazar cualquier

interpretación del pensamiento hegeliano de cuño liberal, como, por ejemplo, las defendidas por Joachim Ritter, Manfred Riedel, René Marcic o, más matizadamente, las de Topitsch. Riedel, M. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969. Marcic, R. *Hegel und das Rechtsdenken*. Salzburg, Universität Verlag Anton Pustet, 1970. Kieseewetter, H. . *Von Hegel zu Hitler. Die politische Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815-1945)*. Bern: Peter Lang Verlag, 1974. Topitsch, E. *Die Sozialphilosophie Hegels als*

Heilslehre und Herrschaftsideologie. Neuwid, Luchterhand, 1967. Una versión más extensa y con conclusiones distintas a las aquí defendidas (sobre todo respecto al concepto de nación), se encuentran en mi monografía de reciente aparición, *Hegel bajo la esvástica*, Comares, 2017

² J. BINDER, *Derecho de sucesiones*, Ed. Labor, Madrid, 1953.

³ E. DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Cuadernos para el diálogo, 1979 (séptima edición), pp. 82-84.

⁴ E. JAKOB, *Grundzüge der Rechtsphilosophie Julius Binder. Mit Anhang: Fünf veröffentlichte Schriften Binders*, Nomos, Baden-Baden, 1996.

⁵ K. LARENZ, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Junker und Dünhaupt, Verlag, 1935. Cito por la traducción de Truyol y Serra recientemente reimpressa en Editorial Reus, (2007).

⁶ R. DREIER, Julius Binder (1870-1939): Ein Rechtsphilosoph zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, en R. DREIER, *Staat, Recht, Moral*, Suhrkamp 1991, p. 142.

⁷ No es posible entrar aquí a esbozar si quiera el contorno histórico, social y cultural que dibuja la época de Weimar. Un trabajo claro y con carácter de síntesis es el de H. MÖLLER, *Die Weimarer Republik. Eine unvollendete Demokratie*, Deutsche Taschen Buch Verlag, 1985. Un trabajo más amplio con especial atención al panorama político es el redactado por U. BÜTTNER, *Weimar: Die überforderte Republik. Leistung und Versagen in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 2010, cita en pág. 33. Desde la historia jurídica destaca la obra de M. STOLLEIS *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur*, sobre las disputas metodológicas pp. 153-199. Más recientemente este mismo autor ha publicado una versión reducida de su ya canónica historia del derecho público alemán en cuatro volúmenes en el que se dedican algunas

densas e interesantes páginas a la *Weimarer Republik*. M. STOLLEIS, *Öffentliches Recht in Deutschland: Eine Einführung in seine Geschichte (16. – 21. Jahrhundert)*, C. H. Beck, 2014 (existe traducción mía en Morcid Pous, 2017). Un breve panorama histórico y más datos bibliográficos se puede encontrar así mímos en mi texto sobre la película M de Fritz Lang, F. FERNÁNDEZ-CREHUET, *Reflejos en la filosofía del derecho del cine de Weimar: M, el Vampiro de Düsseldorf*, en J. ESCRIBANO (ED.) *El cine como recurso didáctico en la enseñanza virtualizada. Estudio y análisis de alguna obras filmicas*, edual. 2016, pp. 135-152.

⁸ En concreto están tomados de la nota necrológica publicada en el *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* en 1938 (volumen XXXII, 1938/39, pp. 421 y ss.). Como era de esperar el texto de Dikoff tiene carácter de hagiografía, aunque puede ser útil para esbozar esta brevísima semblanza.

⁹ L. DIKOFF, *loc. cit.*, p. 422.

¹⁰ En concreto “Die Korrealobligationen nach dem römischen und deutschen Recht” (1899) y “Die rechtliche Lage der Erben” (1901-1904). Según Dikoff será a partir de su obra “Die Plebs” (1809) cuando se incrementen sus preocupaciones iusfilosóficas. L. DIKOFF, *ibid.* En este mismo sentido, R. DREIER, *loc. cit.*, p. 148. Aunque este señala como punto de inflexión su trabajo *Rechtsnorm und Rechtspflicht* de 1912, que no es sino su discurso de investidura de vicerrector en la Universidad de Erlangen pronunciado el 4 de noviembre de 1911. De esta conferencia es sobre todo conocida su frase, “Das Recht verpflichtet rechtlich zu nichts” (El derecho jurídicamente no obliga a nada), p. 47.

¹¹ R. DREIER, *loc. cit.*, p. 148 s.

¹² J. BINDER, *Philosophie des Rechts*, Berlin 1925, p. XLIII. Cito por la reimpression en Scientia Verlag de 1967.

¹³ I. KANT, *Die Metaphisik der Sitten*, en *Immanuel Kant Werke*, Volumen IV, Insel Verlag, p. 337: “El derecho es, por tanto, la suma de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno

puede compadecerse con el arbitrio de otro según una ley general de la libertad”.

¹⁴ Esta afirmación de Binder es insostenible para cualquier lector atento a los textos kantianos. Desde su defensa del el *ius talionis* y la apuesta por un sujeto propietario que excluye a las mujeres expuestos en la *Metafísica de las costumbres* hasta su limitadísimo *Besuchsrecht*, tantas veces mal interpretado como un derecho cosmopolita de base universal, Kant colma de contenido el hipotéticamente formal imperativo categórico. I. KANT, *La paz perpetua*, ed. Tecnos, 2013, p. 33. Al respecto O. HÖFFE, *Volkerbund oder Weltrepublik* en O. HÖFFE (ED) *Inmanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, 2004, pp. 109-133.

¹⁵ J. BINDER, *Philosophie des Rechts*, cit., p. 261.

¹⁶ J. BINDER, *Philosophie des Rechts*, cit., p. 264.

¹⁷ J. BINDER, *Philosophie des Rechts*, cit., p. 266.

¹⁸ E. JAKOB, *Grundzüge der Rechtsphilosophie Julius Binders*, cit. pp. 77 y ss.

¹⁹ Término tomado de Radbruch. Véase, G. RADBRUCH, *Filosofía del derecho*, Madrid, Reus, 2008, pp. 231 y ss.

²⁰ J. BINDER, *System der Rechtsphilosophie*, Verlag von Georg Stilke, Berlín, 1937, pp. 145 y ss.

²¹ J. BINDER, op. cit., p. 150.

²² El individualismo como perspectiva de la Ilustración, el traspersonalismo como base del idealismo, la persona como base de la razón supraindividual, etc., son argumentos que ya se encuentran en su *Philosophie des Rechts*. J. BINDER, *Philosophie des Rechts*, cit., pp. 282 y ss.

²³ J. BINDER, *System. cit.*, p. 145.

²⁴ J. BINDER, op. cit., p. 199. Carl Schmitt ya había señalado, en su conferencia inaugural en el Congreso organizado por el grupo de estudiantes universitarios de la Asociación Nacionalsocialista para la Salvaguarda del Derecho, la necesidad de marcar con el adjetivo judío a los juristas de tal procedencia (así lo

hace con el “la Escuela vienesa del judío Kelsen”) y convertir este modo de proceder en una regla metodológica de obligado cumplimiento: “Un autor judío no tiene para nosotros autoridad alguna [...]. El añadir la palabra y la designación “judío” no es algo accesorio sino esencial, ya que, ciertamente, no podemos evitar que se sirva de la lengua alemana”. Véase mi traducción de tal ponencia con una introducción en *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, núm. 47, 2013, pp. 301-315, citas en pp. 312 y 311 respectivamente.

²⁵ J. BINDER, op. cit., p. 152.

²⁶ Una exposición amplia de las teorías orgánicas con especial incidencia en los autores cripto-orgánicos y un análisis pormenorizado de tal metáfora se encuentra en D. GARCÍA LÓPEZ, *Organicismo silente. Rastros de una metáfora en la ciencia jurídica*, Comares, 2013. J. UEXKÜLL, *Staatsbiologie*, Paetel, Berlín, 1920.

²⁷ Sobre el neokantismo véase H.-L. OLLIG, *Der Neukantismus*, Metzler, Stuttgart, 1979. Allí se apunta una de las principales diferencias de la escuela de Marburgo, liderada por Stammler y la escuela de sudoccidental, cuyos principales representantes serían Lask y Radbruch, a saber, los primeros apuestas por la estructura formal de las ciencias, mientras que los segundos inciden en las cuestiones de valor y en el enfoque de las ciencias culturales. Por su parte, Alf Ross ha puesto de manifiesto cómo esta segunda corriente, a la que se acerca nuestro autor, mantiene una gran deuda intelectual con el hegelianismo más que con el kantismo. A. ROSS, *Kritik der Sogennate Praktische Erkenntnis. Zugleich Prolegomena zu einer Kritik der Rechtswissenschaft*, Levin & Munksgaard, Kopenhagen y Feliz Meiner, Leipzig, 1935, p. 418.

²⁸ Este autor llega incluso a entender que el individuo ha de sacrificarse por el Estado. K. HILDEBRANDT, *Norm und Verfallen des Staates*, Sybille Verlag, 1920, cita en p. 119. Extremo del que se distancia Binder, quien afirma, incluso en 1937, que la persona no puede ser empleada como un medio para un fin. J. BINDER, op. cit., pp. 158-159.

- ²⁹ BINDER, J., *op. cit.*, p. 318 y 319.
- ³⁰ BINDER, J., *op. cit.*, p. 312.
- ³¹ Aquí Binder es deudor de los planteamientos de Reinhardt Höhn en su obra *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*, Carl Heymanns Verlag, Berlin, 1935. En ella se hace un recorrido por la idea de la personalidad del Estado poniendo de manifiesto su anclaje a la perspectiva individualista que, en la actualidad —en 1935— ha de ser superada por la idea de corporación, órgano y *Volksgemeinschaft*, porque, a la postre, “la personalidad jurídica del Estado es incompatible con el concepto de *Führer*. El *Führer* se construye siempre desde la comunidad”, cita en p. 227. Binder afirma literalmente haber leído y utilizar para su obra las reflexiones de Reinhard Höhn, J. BINDER, *System, op. cit.*, p. 149, nota 5.
- ³² J. BINDER, *op. cit.*, p. 316.
- ³³ El desarrollo histórico se encuentra expuesto en el apartado *Führerstaat*, J. BINDER, *op. cit.*, pp. 315 y ss.
- ³⁴ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 275.
- ³⁵ J. BINDER, *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart, cit.*, p. 199.
- ³⁶ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 276.
- ³⁷ J. BINDER, *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart, cit.*, p. 210.
- ³⁸ J. BINDER, *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart, cit.*, p. 200.
- ³⁹ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 299.
- ⁴⁰ J. BINDER, *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart, cit.*, p. 210.
- ⁴¹ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 301.
- ⁴² J. BINDER, *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart, cit.*, p. 218.
- ⁴³ J. BINDER, *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart, cit.*, p. 226.
- ⁴⁴ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 288.
- ⁴⁵ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 290.
- ⁴⁶ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 290.
- ⁴⁷ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 308.
- ⁴⁸ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 308.
- ⁴⁹ Últimamente publicado en la revista *Pasajes*, núm. 43, 2014, pp. 88-100.
- ⁵⁰ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Feues Verlag, 1887, p. 288.
- ⁵¹ J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 288.
- ⁵² J. BINDER, *Fichte und die Nation, cit.*, p. 305.