

¿Qué Ilustración? Notas sobre El lugar de los poetas, de L. Alegre, y En defensa del populismo, de C. Fernández Liria

Which Enlightenment? A Note on El lugar de los poetas, by L. Alegre, and En defensa del populismo, by C. Fernández Liria

CLARA RAMAS SAN MIGUEL*
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. En esta nota revisamos las propuestas de Fernández Liria y Alegre de diagnóstico de la Modernidad y su desembocadura en el populismo como fenómeno que condensa algunas de sus aporías. Desde referencias como Robespierre, Hegel o Schmitt discutimos sus tesis y ensayamos una respuesta a las cuestiones del Derecho, la nación o el Estado para indicar algunos puntos de abordaje a los problemas de la universalidad, la identidad y la multipolaridad.

Palabras clave: Ilustración; populismo; Modernidad; nación; razón; soberanía; universalidad; Estado.

*Raíces y alas. Pero que las alas
arraiguen y las raíces vuelen.*
J. Ramón Jiménez

Sabemos, al menos desde Kant, que la filosofía no puede sino ocuparse de su pro-

ABSTRACT. On this note we review the attempts by Fernández Liria and Alegre to diagnose Modernity and its outcome in populism as a phenomenon which condenses some of its aporias. Basing on Robespierre, Hegel or Schmitt we discuss the authors' theses and propose an answer to the questions of Law, nation or State we point out an approach to the problems of universality, identity and multipolarity.

Key words: Enlightenment; Populism; Modernity; Nation; Reason; Sovereignty; Universality; State.

pio tiempo y presente como objeto. Ello significa también, invariablemente, preguntarse cómo leemos el pasado y cómo proyectamos el futuro. La Revolución Francesa es ese acontecimiento desde el cual pensamos: la tremenda cesura para

* Clara.ramas@gmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3598-3556>.

Copyright: © 2018 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

los hombres que sabían leer los signos de los tiempos y que vieron que aquello era “una gran esperanza o un gran cataclismo, pero en todo caso, algo irreversible”¹. El brotar de esta auto-conciencia histórica, al romper la continuidad aporética con el pasado y la presencia evidente del Ser, hace que la propia época, sus raíces y su destino se conviertan en cuestión. La tarea se hace tanto más acuciante conforme el tiempo se hace “más viejo” y con ello crecen el desgarramiento y la inquietud². No sólo repensar la Ilustración, sino repetir el gesto ilustrado de confrontar con el propio presente, son sin duda propósitos de L. Alegre y C. Fernández Liria³. En estas obras que nos ocupan se advierte, además, un afán común: pensar los límites de una Ilustración que, nacida del gesto de Sócrates, a veces desembocó en el imperio de una razón descarnada e hipostasiada. Frente a los excesos de una razón que delira, el freno de la sensibilidad, la finitud y las condiciones del fenómeno.

En este caso, el fenómeno es el reino de la finitud por excelencia: lo político. Como explica Fernández Liria, entre las condiciones para el ejercicio de la luz de la razón se encuentran cosas que no son razón: el problema es “[...] Cómo hacerse entender, y no digamos obedecer en un mundo que no entiende otro lenguaje que el de las sombras”⁴. Éstas articulan especialmente el mundo político: pasiones, creencias, prácticas compartidas. Los pensadores reaccionarios, reconocen Alegre y Fernández Liria, han detectado muy bien la esterilidad de una cierta razón meramente normativa y abstracta: ¿qué tiene ella que hacer contra el macizo de costumbres, mitos y pasiones colectivas arrai-

gadas desde milenios? La filosofía moderna, espeta de Maistre, es a la vez demasiado material y demasiado presuntuosa: “una de sus locuras es creer que una asamblea puede constituir una nación” o fabricarse un gobierno como quien fabrica un telar⁵. Comenta Alegre: “Para Joseph de Maistre resulta evidente que el intento de *constituir* un pueblo por medio de *razones* [...] implica desconocer por completo los ‘verdaderos resortes del mundo político’”: el orden concreto de fiestas, religión, fábulas, poemas... una cierta homogeneidad sustancial “capaz de cohesionar estéticamente a una comunidad para hacer de ella propiamente un pueblo y no una mera suma de individuos”⁶.

El populismo sería para Fernández Liria, junto con el psicoanálisis y el marxismo, la tercera “mala noticia para la Ilustración”, a saber: que la razón no basta para constituir orden real, que la verdad por sí sola no gobierna sin componentes afectivos, míticos, pasionales.⁷ Siguiendo los planteamientos de Debray, Fernández Liria detecta estos “límites antropológicos de la acción posible”: banderas, ritos, patrias, que se imponían con tanta más fuerza cuanto más racionalmente se intentaba codificar el todo social, por ejemplo a golpe de plan quinquenal y programas de ateísmo radical: la “inmensa acumulación de mercancías” del capitalismo se veía sustituida en el socialismo por una “inmensa acumulación de ceremonias”⁸. La modernidad no ha sido capaz de abolir los arcaísmos: le asolan por los cuatro costados. La conclusión de Debray, en una palabra: “No se puede concebir una eficacia política que no sea el producto de una vitalidad étnica o tribal”⁹.

Fernández Liria recoge el mensaje: “Cuando se deja de pertenecer a las iglesias, no por eso se comienza a habitar en una humanidad cosmopolita”. Cuando, como es el caso en la sociedad posmoderna, global y neoliberal, demolemos las catedrales de la cultura, dice, no obtenemos al ser humano libre y transparentemente racional, sino “la dispersión de templos del psiquismo”, una constelación de ritos privados compulsivos y neuróticos, o bien un anhelo común de “pertenencia tribal o sectaria” debido a un “déficit de pertenencia”. Este déficit es lo que el populismo llena, haciendo jugar a su favor ese anhelo de lo común para construir lazo político a partir de un sentido de pertenencia y la construcción de un pueblo: “Hace falta un populismo de izquierdas que, consciente de la necesidad de pertenencia tribal del ser humano, conocedor de que el mundo político tiene sus propios resortes y sabedor de que no se puede eliminar la superstición, sino, todo lo más, contribuir a su civilización, sea capaz de enderezar las energías populares a favor de las instituciones republicanas”¹⁰.

De aquí se plantearía para Fernández Liria el reto de pensar “una Ilustración verosímil”, “viable”: articular el precario equilibrio entre populismo e Ilustración, o entre nación y progreso, conjugando así la finitud del hombre con su razón. Pues “algo así como una nación es inevitable”¹¹, porque no somos puro *logos*, sino que nacemos de un sexo, con una lengua *materna* y en una trama de relaciones comunitarias arraigadas a un suelo y a una historia que algunos nombran como *patria*. Pero puede buscarse que ese vivir en común se acerque a la verdad y a la justi-

cia, pues “algunos tienen más razón que otros”, y esto se llama, afirma él, *progreso*. Puede retrocederse de hecho, por supuesto, ocurre todo el rato en la Historia: pero no será conforme a derecho, se percibirá, precisamente, como un retroceso¹². La Ilustración introducirá tanta razón y progreso como permita la constitución antropológica finita y pasional que ha consignado imborrablemente el populismo. “Mientras que la Ilustración señala el horizonte de lo irrenunciable, el populismo marca la pauta de lo inevitable”¹³.

El libro de Alegre quiere diagnosticar este mismo problema: por qué ese lugar misterioso, el lugar de los poetas, que tiene que ver con el orden mítico y artístico donde se abre el mundo y se ponen palabras a las cosas, resulta ser crucial para el orden de la política. O: por qué la razón pura no es inmediatamente legisladora, por qué es estéril, por sí sola, para generar orden político. La Modernidad consistió en la apertura de una brecha cada vez más profunda entre razón y sensibilidad, deseo y ley, intuición y concepto, pertenencia y emancipación, tradición y progreso. Schiller, retomando al Kant del juicio estético para corregir al Kant del imperativo categórico y del Derecho *a priori*, trata de cerrar esa brecha. Reclama una “educación estética del hombre” que logre tanto ennoblecere los sentimientos para ajustarlos a las exigencias del deber –ser capaces de sentir en el lugar del otro– como embridar a la razón para proteger los derechos de la sensibilidad –porque el hombre no habita el inhóspito espacio vacío de la geometría, sino el de la patria, la familia, la cultura–¹⁴. Se trataría de articular una unidad cultural pero de individuos autónomos, un cuerpo

orgánico pero de ciudadanos libres, una república que sea una comunidad: esto ocurrió para Schiller en la *polis* griega, donde el individuo podía tanto cultivar su independencia como sumergirse en el todo, un todo que es más que la suma de sus partes, como es obvio para el padre Aristóteles –por naturaleza, la polis es anterior a la casa y a cada uno de nosotros¹⁵–, y para el clasicismo moderno o la Modernidad clasicista de Hegel –en la realidad, el Estado es lo primero¹⁶. La unidad era –y debía ser– orgánica. Hoy, la unidad es mecánica: la estéril utopía de mercado de constituir sociedad a partir del mero agregado de átomos preexistentes con intereses privados. Schiller describe esta sociedad como un aparato de relojería donde el hombre, individuo atomizado, se educa como mera partícula, infundiendo al todo una vida mecánica y artificial. Pero, es obvio, no basta agregar voluntades privadas en un mercado para fundar una república¹⁷.

Alegre, desarrollando también otra línea argumental a partir de la teoría de la metáfora de Nietzsche de la que no podemos ocuparnos aquí, concluye dos puntos que nos interesan. Uno, que la razón pura ilustrada es estéril para generar sus propios contenidos. Dos, que un programa político verosímil habrá de hacerse cargo esa limitación y articular, más allá de la arquitectura formal que recoge el derecho racional, un espacio de decisión y de juicio donde se busque la objetividad, siempre revisable, mediante la discusión pública. Recapitula Fernández Liria en la conclusión: entre los dos polos de los “guardianes de las esencias” –con sus tradiciones supersticiosas– y del “relativismo posmoderno constructivista” –con su nihilismo

arbitrario– discurre el juicio político, sin otra brújula que la idea de progreso: progreso moral hacia los vectores de la verdad, la justicia y la belleza¹⁸.

Si bien tanto Alegre como Fernández Liria introducen muchos matices a la Ilustración, no es menos cierto que ella, especialmente desde la figura de Kant, sigue constituyendo la base de su propuesta: el populismo, Schiller o los poetas son el límite, el añadido; Kant y la Ilustración, el punto de partida. Aquí nos gustaría proponer como punto de partida la recuperación de otra línea dentro de la Ilustración. Frente a Kant, Sieyès, Rousseau, Robespierre o Hegel. Este nuevo fundamento nos permitirá replantear las cuestiones que se juegan en los planteamientos de Fernández Liria y Alegre –como las del derecho, la soberanía, la nación o la universalidad– de un modo nuevo.

1. Derecho y estado

Alegre caracteriza “el proyecto de la Ilustración” como “reinado de la razón”, desplegado en el orden teórico –desde la ciencia– y en el práctico –desde la moral y el derecho–. En Kant se erigirá desde aquí una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. Dentro de ésta, la doctrina del derecho, partiendo del imperativo de la Ilustración –*sapere aude*– se apoya en el “principio de libertad” –hacer uso de la libertad de arbitrio de cada uno siempre que ello coexista con la de los demás según una posible ley universal– y del “derecho” –una acción es conforme a derecho si permite la coexistencia de las libertades de arbitrio individuales–. Exige, para garantizar la universalidad de la ley

sobre los particulares, un poder coactivo superior y una división de poderes. En síntesis de Alegre: “El edificio del derecho racional se levanta, pues tomando la libertad de todos y cada uno de los individuos como piedra angular”¹⁹. Es ésta una arquitectura meramente formal, que impone límites a cualquier decisión posible, a saber: que cumplan con la coexistencia universal de las libertades individuales.

Pero este no es el único lado en Kant. Como el mismo Alegre recuerda, “se trata de un Estado no sólo de derecho sino, también, democrático”²⁰: Kant distingue entre *forma regiminis* –una constitución es republicana o despótica– y *forma imperii* –un Estado es una autocracia, una aristocracia o una democracia–. Si en lo primero, como forma jurídica, se juega si un Estado es de Derecho o no lo es, en la segunda, como forma soberana, se juega que ello sea, para empezar, un Estado: si existe como voluntad soberana. Aquí no se trata de un derecho al que deban ajustarse las leyes, sino de cómo y quién decide esas leyes. Si las leyes las deciden los mismos que las obedecen, estamos en un Estado democrático, de modo que, obedeciendo las leyes, uno se obedece a sí mismo. Pero esto es una cuestión previa a su ajuste a derecho. Alegre pronuncia, por fin, la palabra: “la *soberanía* debe residir en el conjunto de los ciudadanos”²¹. Como aclaró Rousseau, la legitimidad de las leyes presupone siempre una voluntad general. En su *Teoría de la constitución*, Carl Schmitt recoge esta dualidad en su distinción entre los dos elementos de constitución moderna: “Elementos característicos del Estado de derecho [*rechtstaatlich*]” y “Elementos políticos”²². Estos

dos elementos, subraya Schmitt, aparecen a veces confundidos, si bien su sentido y genealogía son absolutamente opuestos. Respectivamente: tradición liberal –libertad individual burguesa, derechos individuales [*liberty rights*] y división de poderes–; y tradición democrática –voluntad general, poder constituyente y soberanía estatal–. Si el primero fija una forma jurídica, el segundo especifica el *sujeto* de soberanía subyacente. El Estado de derecho es forma o acota, limita al Estado para garantizar libertades individuales; pero, éste, independientemente de su conformidad a Derecho o a una normatividad, sigue siendo un Estado, y contiene siempre otro elemento específicamente político, a saber: el sujeto político o, en su nombre moderno, el Estado: una voluntad popular general y unitaria constituida en un cuerpo soberano. Por eso ninguna Constitución es un puro sistema de normas jurídicas para la protección del individuo frente al Estado: “Lo político no puede separarse del Estado –unidad política de un pueblo–; despolitizar el Derecho político [*Staatsrecht*] no es otra cosa que ‘desestatizar’ el Derecho político”²³. Por el contrario, la tradición liberal supone la esfera de libertad del individuo como dato anterior al Estado, siendo esta libertad ilimitada en principio –mientras se conjugue con las demás, como decía Kant– y la esfera del Estado limitada en principio –mientras se limite a garantizar la coexistencia de ese libre juego de arbitrios y eliminar los obstáculos para ella, como dice el neoliberalismo–²⁴. La esfera privada de individuos, llamada “sociedad civil”, es el fundamento ontológico de lo político en la tradición liberal. El liberalismo, cuyas bases al menos

el mentado principio del derecho de Kant comparte, destruye las bases de la tradición política occidental desde sus padres fundadores griegos: “El Estado antiguo no conocía derechos de libertad, porque parecía inconcebible una esfera privada con un derecho independiente frente a la comunidad política, y se consideraba absurdo, inmoral e indigno de un hombre libre el pensamiento de una libertad del individuo independiente de la libertad política de su pueblo y Estado”²⁵.

Pero, por fortuna para los atentos, no toda la Modernidad acompañó al liberalismo en este asalto a la democracia y a la dignidad de lo público, y las raíces del pensamiento republicano y democrático europeo, por profundas, son vivas. Frente a los escritos de Kant –al menos algunos– donde es fundamental el elemento *rechtsstaatlich*, otros ilustrados como Sieyès, Rousseau o Robespierre hacen valer el elemento político. Para Sieyès, ese abate incendiario, especie de populista *avant la lettre*, el sujeto político se construye cuando la clase universal –el Tercer Estado– se constituye como totalidad mediante la exclusión de la clase particular –los privilegiados–, dando lugar a una unidad política de soberanía popular y nacional. Sólo los que puedan encarnar el interés general de la sociedad podrán reclamar para sí el gobierno. Si la nación es “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por una misma *legislatura*” –esto es, el todo coagulante– los privilegiados, que poseen ventajas y derechos separados del gran cuerpo de ciudadanos, son la quiebra del “orden común” –esto es, la parte disolvente–: son un “*imperium in imperio*”, un “pueblo aparte

dentro de la gran nación”²⁶. Su particularidad produce, mediante la codicia y el egoísmo, la escisión del cuerpo social; la universalidad que nombra el Tercer Estado produce el aglutinamiento de voluntades por mor de la trascendencia y la universalidad del fundar una patria. La tríada indisoluble que forma esta cadena es Tercero –nación– Todo: “El Tercero posee, pues, todo lo perteneciente a la nación; y todo lo que no es el Tercer Estado no puede considerarse como parte integrante de la nación. ¿Qué es el Tercero? Todo”²⁷.

La potencia capaz de trascender su ser particular para encarnar en sí lo universal es, ya es obvio, un poder constituyente: si el Tercero sólo no puede formar los Estados Nacionales, razona Sieyès, tanto mejor: compondrá una Asamblea Nacional. Lo natural era que se formara una Cámara con todos los órdenes velando por el interés general: “y la nación habría llegado a ser lo que todas las naciones deben empezar siendo, *una*”²⁸. Pero lo unitario, el bien común, es solo nominal cuando está hendido por los privilegios *de facto*²⁹. Ellos trocean a la nación y se reparten el botín. Sólo queda una vía. La pulsión de universalidad del Tercero desborda los estrechos compartimentos de una sociedad rota por el privilegio y el despotismo: si no puede ser parte de una totalidad compartimentada, compondrá un nuevo todo. Un aristócrata quería bromear sobre el Tercer Estado haciendo como que confundía a este orden con su lacayo, su zapatero, y los designaba despectivamente. Sieyès: “Pero, ¿por qué estas últimas clases deshonrarían un *orden*, puesto que no deshonran a una nación?”³⁰. ¿Cómo no iba a bastarle a una parte lo que es el todo? Son los mez-

quinos, insignificantes y miserables privilegios lo pequeño; lo grande y digno es lo público. La nobleza ya no es ese monstruo opresor, sino una sombra que se esfuerza en vano por asustar a una nación entera.

2. Soberanía

En un marco de dominio neoliberal, donde el poder se ejerce en un mercado mundial mediante flujos de capitales que trascienden regulaciones y fronteras nacionales, ¿puede el marco formal jurídico constituir una resistencia? El mercado no necesita violarlo cuando puede simplemente sobrepasarlo. De hecho, este marco ha sido apropiado como discurso legitimador por las mismas élites que se benefician de ese poder. Fernández Liria ha reconocido esto, al proponer la reapropiación del discurso de la razón ilustrada. Pero, ¿no convendría apelar más bien al lado político, democrático, soberano de la tradición republicana que a su elemento jurídico, normativo, legal, que coincide con el marco de juego del liberalismo? El elemento político-democrático es lo impensable en todo el arco político neoliberal. Lo que ha resultado insoportable a los poderes fácticos es precisamente la idea de un poder popular que se organice de modo soberano³¹. La vacuidad de la ley pensada como pura norma sin su referencia a “un régimen” – una cierta forma de organizar la vida colectiva, el poder común, las magistraturas, la soberanía y, sobre todo, de fijar el “fin de la comunidad” – ya fue denunciada por Aristóteles: “[...] pues las leyes deben establecerse, y todos las establecen, con relación a los regímenes, y no los regímenes en relación a las leyes”³².

Fernández Liria³³, por su parte, cita la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. En ésta se juraría, afirma, que “el interés de lo desinteresado” se convierta en el centro de la vida política: “los intereses sociales, económicos, históricos, culturales o tribales se ven confrontados, así, con los intereses de la razón”, para lograr un aparato legislativo que, en lugar de encajar con los intereses sociales de su época, sirva de norma y medida a cualquier sociedad y a cualquier época. En una palabra: se pone a la sociedad en Estado de Derecho. Triunfo de la razón. Estos contenidos de derecho son los que habría desentrañado Kant en su deducción de los principios *a priori* de la razón. Dice Fernández Liria relejendo la declaración universal de la ONU del 48: “Por eso, la lógica institucional de la Ilustración no genera pertenencia, sino, más bien, derecho a no pertenecer”, no pertenecer a ninguna raza, sexo, idioma, religión, origen nacional o social... se coloca al ser humano sin más “en una anterioridad respecto de cualquier pertenencia tribal, cultural, histórica o social”.

Ahora bien, tan pronto como uno lee con un poco de atención la comprensión que los propios ilustrados tenían de la Declaración de 1789, se ven diferencias sustanciales con lo formulado por la ONU en el 48 y con la idea universal de razón que Fernández Liria trata de sostener desde ahí. Escuchemos a una voz autorizada, M. Robespierre. Es de todo punto evidente que la referencia a los derechos se hace tan sólo en el marco de sentido de la nación francesa: “¿Por qué estamos reunidos en este templo de la ley? Sin duda para devolver a la nación francesa el ejercicio de

los derechos imprescriptibles que pertenecen a todos”³⁴. Cita esos “sagrados derechos” de los que la nación francesa es sujeto y que toda Constitución debe respetar si no quiere atacar a “la humanidad”: uno, los hombres nacen y permanecen iguales en derechos; dos, la soberanía pertenece esencialmente en la nación; tres, la ley es la voluntad de la expresión general. Es claro que aquí “la humanidad” no es, como para la ONU, lo que resta al eliminar las dimensiones históricas, nacionales, sociales etc., del hombre, sino lo que permite *pertenecer a ellas con dignidad y libertad*. Libertad es, en palabras de Fernández Liria “un vacío”: el vacío resultante de poner al ser humano más allá de sus instituciones culturales, nacionales etc. Libertad consiste para Robespierre “en obedecer leyes voluntariamente aceptadas, y la servidumbre en verse obligado a obedecer a una voluntad exterior”: libertad es, pues, voluntad colectiva, autonomía y soberanía³⁵. El Hombre es el Ciudadano: ciudadano de una nación que es República. Excluir de la participación política a los ciudadanos sin patrimonio, dice Robespierre, es “un crimen de lesa nación y lesa humanidad”:...“La más brillante ilustración que nunca ha iluminado la razón pública”, que restituirá “sobre la tierra el imperio de la justicia y la libertad”, lo hará –para Robespierre huelga decirlo– sobre cada nación y cada pueblo³⁶. El Estado, esa “totalidad ética” de Hegel, solo puede ser “la realización de la libertad” y del Espíritu en tanto autoconciencia de *un pueblo determinado*; y no otra cosa significa su Constitución³⁷.

No hay aquí ni rastro de la idea de unos derechos humanos universales que

surgieran por abstracción de todo vínculo social, cultural o político, anteriores a ellos y de naturaleza por tanto privada: esos derechos burgueses individuales a los que se refería Schmitt. Esta idea nace por primera vez en la Declaración de Virginia de 1776 y se retoma en la Declaración Universal de la ONU de 1948³⁸. Está vinculada, pues, a la tradición liberal anglosajona y es ajena a la tradición republicana democrática europea. Ambas aparecen confusamente entremezcladas en algunos planteamientos de Fernández Liria y Alegre. Y es que nos jugamos mucho: sin pertenencia no hay emancipación. Como los propios autores en realidad no dejan de apuntar³⁹, la construcción, en la Ilustración, del elemento de Derecho abstracto y racional *no tiene sentido ninguno* sin su despliegue en los temas de la voluntad general, el sufragio popular y la soberanía nacional. Romper esta conexión es vender, como no se ha dejado de hacer, la Ilustración al liberalismo, y a un precio demasiado barato.

3. Nación

Para Sieyès y para toda la tradición jacobina, democracia implica nación. Incluso en Kant, concede Alegre, se advierte que sus principios *a priori* recogen la tensión que existe entre la libertad de cada uno en cuanto individuo y su independencia en tanto ciudadano, esto es, colegislador desde una “voluntad común” que no puede ser otra, reconoce Kant con Rousseau, que “la del pueblo entero”. Alegre citando a Kant: “Pero esto es tanto como decir que no hay modo de pensar el concepto de ‘ciudadanía’ sin suponer algún tipo de

comunidad [...] a partir de la cual cobre sentido la idea misma de ‘voluntad general –unidad– del pueblo’⁴⁰. Como ya vio Schiller, el avance de la ciencia, el triunfo de la razón contra las supersticiones, la disolución de los lazos tribales de las sociedades orgánicas, han liberado al individuo, pero esta liberación no ha dado lugar a una gran comunidad sensible, sino a una humanidad rota en pedazos, fragmentada en individuos incapaces de ampliar su sensibilidad más allá de su interés privado, sin pasión común, sin ocasión de actuar juntos; donde para reconstruir la totalidad de la especie, dice Schiller, “es menester andar de individuo en individuo”⁴¹. Hoy es claro: la cuestión política urgente es que hay una vuelta de la comunidad. Hay un anhelo de comunitario que no puede despacharse ya apelando a la falta de estudios o de estatus social de los que votan anti-*establishment* y proteccionismo: los que lo condenan como ilusión habrán de reconocer que tiene efectos políticos bien reales. El globalismo neoliberal, cumpliendo las leyes, aniquila la vida en común de los individuos; éstos buscan a quienes les protejan de esos corsarios que no necesitan desobedecer las leyes del Imperio para expoliar y saquear a los pueblos. Fernández Liria afirma en el epílogo a Alegre que el eje izquierda–derecha se ha sustituido por el de abajo–arriba; ¿Y qué ocurre con el de nación–globalismo? Como consignó la portada de la revista *Time* esta primavera, “La batalla por Francia ha terminado. Pero la guerra entre globalismo y nacionalismo acaba de empezar” –lo que Albert Rivera, no sin un cierto buen tino, reformuló como “la batalla entre liberalismo y populismo acaba de empezar”–.

Estamos en la cuestión esencial, entonces, de lo universal y lo concreto, lo global y lo nacional.

4. Universalidad

*No creo que la actual dualidad del mundo
preludie su unidad, creo que
es el tránsito hacia una nueva pluralidad.*

Carl Schmitt, 1952⁴²

Alegre, como Fernández Liria, reivindica la noción de “progreso” y “objetividad” en el terreno del juicio –la estética y la política–⁴³, apelando a una evidencia que la nueva creación posee por sí misma, esto es, que percibiría “un observador imparcial y desinteresado”⁴⁴. Progreso, como un trinquete que sólo avanza hacia delante, sería una “progresiva realización de la humanidad”, cuando no sólo nos sintiéramos españoles, ateos o negros, sino que “al mismo tiempo, compartiésemos de hecho una comunidad en el modo de sentir que albergara a la humanidad en su conjunto”. Advierte Alegre de que no se trata de “suprimir los contenidos concretos” para “construir sujetos abstractamente humanos”, sino de no quedar exclusivamente constreñidos por aquellos: sentir desde las condiciones concretas, pero “además y al mismo tiempo, desde el lugar de otros y, en el límite, desde el lugar de cualquier otro”.

Aunque Alegre se esfuerza por matizar esta la fuerte de progreso –quizás más exagerada en Fernández Liria–, el encaje con el resto del planteamiento no es fácil. Nociones como progreso objetivo de la ciencia, aprehensión universal de la belleza, libre juego de observadores desin-

teresados en un espacio público, ¿pueden aplicarse indistintamente al inmenso caleidoscopio de tradiciones, culturas y modos de vida de los pueblos? ¿De verdad resultaría pensable –o deseable– que un indígena de una tribu milenaria de la India comprendiese... el progreso de la física newtoniana? ¿Es esto en lo que pensaba Schiller cuando hablaba de una razón que respete los derechos de la sensibilidad? Es muy cierto que en la Ilustración se juega la defensa de una instancia de razón; pero, de nuevo, ¿cuál? Sieyès habla, ciertamente, de justicia universal: rechazar “las mortales combinaciones del interés corporativista en contra del interés nacional”. Hay “el imperio de la razón”, ¿pero cuál? Pues él responde: “la restitución de los derechos usurpados” a la mayoría de los franceses y el respeto “del contrato social”⁴⁵. Aquí, razón o justicia universal no es imponer una comunidad de la humanidad, sino permitir a cada sujeto social –o pueblo– que recupere sus derechos. Cada uno los suyos, no todos lo mismo.

Alegre, en fin, acierta en el meollo de la cuestión: “En cualquier caso, es condición de la democracia la existencia de una *voluntad común* de convivencia y organización (*ya sea un pueblo determinado o, en su caso, la humanidad en su conjunto*)”⁴⁶. ¿De quién sería, entonces, esa voluntad común que podría fundar la democracia? ¿Humanidad o pueblo determinado? Hoy, “la humanidad en su conjunto” no significa otra cosa que una población mundial sometida a un mercado global depredador –tanto más amenazada en sus condiciones de vida particulares cuanto más pobre es–, y abandonada por la proclamación de unos

“derechos humanos universales” –tanto más inoperantes cuanto más enfáticamente se proclama su universalidad–⁴⁷.

¿No será más potente oponer al universalismo del mercado mundial, entonces, la concreción de “un pueblo determinado”? Pero el repliegue identitario hacia el aislamiento de los viejos nacionalismos resulta igual de estéril. Como curiosamente percibieron incluso algunos de los que provenían de esa tradición más intensa, si el globalismo del mercado oprime a los pueblos, los nacionalismos arcaicos los hipotecan, manteniéndolos petrificados e inoperantes⁴⁸. Los nacionalistas, con su “patriotismo de los cementerios” que piensa los pueblos como “capa de Arlequín de frágiles costuras”, sólo proponen una caduca “balcanización” que, en el escenario geopolítico dominado por capitales transnacionales, resulta en una “suma de debilidades igual a cero”. Además, con su esencialismo, no resuelven la cuestión de la legitimación de aquella voluntad común. Ni la lengua ni la etnia, menos aún en un continente con una historia tan antigua y compleja como la de Europa, forman divisiones unívocas. Por ello hay conflictos políticos, y por buenos motivos de no coincidencia real entre límites territoriales, lingüísticos y políticos –véase Cataluña: en sentido geográfico, parte de la Península, pero cultural y lingüísticamente distinta–. Mirado tan sólo históricamente, cada pueblo podría tener una injusticia que echar en cara al vecino y un buen motivo para diferenciarse de él. Los alemanes podrían culpar a los franceses de la destrucción del Palatinado, los franceses a los ingleses tal o cual matanza.... “¿A qué época habríamos de remontarnos

para hallar una verdad histórica o cronológica? ¿Cuándo habríamos de detenernos?” Imposible resolver por esta vía. Esto es, la mera enumeración empírica es tan incompleta como inconsistente: siempre se puede alegar otro hecho más antiguo, distinto o contradictorio. El problema no es encontrar otro hecho, sino cambiar la óptica de lo fáctico a la *legitimidad*: la solución no será encontrar un hecho más verdadero que los demás que funde *–de facto–* la verdad o esencia de un cierto pueblo, sino formular la voluntad fuente *–de iure–* de la legitimidad de su existencia política. El hecho no funda el derecho, la historia no funda la soberanía: sólo son su base material, no su principio. El empirismo limitado del nacionalismo no ofrece solución. La cuestión sigue siendo, como decía Alegre, dónde reside esa “voluntad común”.

Si el formalismo universalista es vacío y el nacionalismo positivista es inoperante, entonces sólo queda Europa. Nacionalistas y globalistas, eurófobos ambos: con ellos muere la posibilidad de construir Europa como bloque geopolítico⁴⁹. Entre esos dos abismos se mueve hoy la política disidente que, en la mejor tradición republicana, respeta la heterogeneidad *–cuidado de lo concreto–* y armoniza lo plural *–garantía de derechos–*. Ni repliegue nacionalista ni formalismo impotente: soberanía multipolar de bloques geopolíticos. ¿Y no sería éste, hoy, el reto: construir Europa como destino y unidad de porvenir compartido? Esa podría ser, creemos, la “voluntad común” de la democracia por la que se pregunta Alegre. Si Villacañas ha hablado de Europa como “comunidad existencial”, esto significa, a

la vez, federación y reconocimiento del poder transcendente de la tierra; solidaridad para ampliación de derechos y arraigo⁵⁰. Ello exige pensar una comunidad a la vez de derechos y de soberanía, una Europa republicana: Europa debe ser a la vez neutral *–no imperialista–* y poderosa *–no indefensa–*. Y aquí está la paradoja de Europa como él la formula: los lugares tradicionales de la soberanía no pueden ser ejecutados, pero tampoco dejados de lado. Un estado autorreferencial frente a las relaciones internacionales es inoperativo, pero no puede ser eficaz si no construye un *demos*. De modo que el Estado ha de ser a la vez superado y conservado: sublimado *–aufgehoben–*.

¿Cómo pensar esto? Quizás hay ya caminos abiertos. “Ordenamiento en grandes espacios frente a universalismo”⁵¹, proclamaba Schmitt; que, además de ese pensador incómodo de los años 30, fue también, en los años 40 y 50, uno de los fundadores de la geopolítica como disciplina. Él opuso el concepto de *Reich* alemán al *Imperium* de EEUU: “Lo más anti-intuitivo del argumento de Schmitt consistió en organizar sobre el concepto de *Reich* un argumento anti-imperialista”⁵². Debía mantenerse el principio de neutralidad internacional, la soberanía de los Estados *–incluyendo la económica–*, su independencia para decidir la guerra como duelo entre iguales, y la limitación de cada uno a su existencia concreta, renunciando a aspiraciones imperiales más allá del territorio propio. Un equilibrio de bloques en coexistencia con otros. Otro axioma de la geopolítica europea rezaba por boca de Thiriart: “Sólo puede coexistir lo que es igual”. Schmitt pretende, manifiestamente, salvaguardar

los pilares del *ius publicum europeum*⁵³. La visión de Schmitt es netamente hegeliana: “Cuanto más adquiere un pueblo su conciencia propia, mejor reconoce en su propio ser también sus límites, y crece su respeto por la forma de ser y los límites de otros pueblos; y surge el más seguro fundamento para la comprensión de la neutralidad jurídica internacional”⁵⁴.

Vuelta, pues a Hegel. El Derecho de gentes se determina para Hegel desde los Estados como “totalidades en sí perfectamente autónomas”, “voluntades soberanas diferenciadas”⁵⁵. Defender esa individualidad sustancial del Estado, incluso por encima de “la garantía de la vida y la propiedad de los individuos”, es “el momento ético de la guerra”. Con ella, lo finito –la propiedad privada y la vida– se pone como contingente. Pero no como en una catástrofe natural, donde lo finito parece sin más, como por accidente; aquí en cambio, lo finito se hace contingente por “necesidad”, como obra querida y consciente de la libertad: “Pero en la esencia ética, en el Estado, esta fuerza es sustraída a la naturaleza, y la necesidad es elevada a obra de la libertad, a lo ético”⁵⁶. A la paz eterna propuesta por Kant como ideal de la humanidad responde Hegel que toda individualidad contiene esencialmente la negatividad: también si un número de Estados se agrupa en liga o familia tendrá que “crearse una oposición y engendrar un enemigo”⁵⁷. Toda identidad necesita una diferencia, un afuera o fondo sobre el que dibujarse, y el afecto que esta identificación moviliza nutre a la política. Hegel propone, entonces, pluralidad de Estados en relaciones múltiples, desde arbitrios autónomos bilaterales, según contratos.

Entre Estados no hay pretor, y los mediadores lo son solo puntualmente, entre voluntades particulares. Para Hegel, la idea kantiana de una paz perpetua presupone una “concordancia de los Estados” previa, en sentido religioso, moral, etc.: sería por principio accidental. El fundamento de la relación entre Estados y las guerras no es un pensamiento universal (filantrópico), sino una “particularidad”. A diferencia del individuo, el Estado tiene su derecho no en la “existencia abstracta” ni en los “pensamientos universales de los derechos morales”, sino en la “existencia concreta”; y esta relación entre distintos Estados como seres distintos es “la primera libertad y el honor supremo de un pueblo”⁵⁸. Son éstos los fundamentos del *ius belli* y el *ius publicum europeum* que, a pesar de los anhelos de Schmitt, seguramente fue demolido en el siglo XX con el advenimiento del Estado total, la guerra total y, más tarde, las guerras de potencias imperialistas contra partisanos y terroristas.

Siguiendo esta línea hegeliana en Derecho internacional, lo que Schmitt reclama para Alemania no es otra cosa que lo que EEUU había pedido para sí con la Doctrina Monroe –“América para los americanos”–: independencia y no injerencia. Contra el intervencionismo de grandes potencias, un mundo dividido en grandes espacios. Y esto incluye acotar las aspiraciones imperialistas de EEUU basadas en el dominio marítimo: la Doctrina Monroe, que exigía la no intervención de Europa o Gran Bretaña, no significa, ciertamente, “el mundo entero para América”. En positivo, significa: Europa para los europeos. De otro modo, la Doctrina sería “el instrumento para la hege-

monía del capital anglosajón en el mercado mundial”⁵⁹. De ahí: “Contra el universalismo de la dominación mundial anglo-americana se ha impuesto el pensamiento de una Tierra razonablemente dividida en grandes espacios conectados continentalmente”⁶⁰. El planteamiento difícilmente podría ser más actual.

Recapitulando, entonces: ¿no estarían Alegre y Fernández Liria en peligro de caer en la misma injusticia formalista que Marx, en la *Crítica del Programa de Gotha*, atribuía al derecho burgués de la igualdad meramente formal y técnica? “No hay derecho a que el derecho considere irrelevantes ciertas diferencias que, sin embargo, son obviamente relevantes”⁶¹, recoge Alegre. Entonces, un derecho que considerara el “mero individuo abstractamente humano” consolidaría un sistema de injusticias, tratando como igual lo que es desigual. El principio de justicia alumbrado por Marx⁶² nos enseña que solo con el cuidado y respeto de la diferencia se alcanza justicia y razón. Si la política consiste en la decisión sobre “cómo empaquetar las semejanzas y diferencias para no tratar igualmente situaciones que son ‘objetivamente’ desiguales”⁶³, ¿por qué imponer una comunidad humana universal allí donde subsisten diferencias? El momento de verdad de la Modernidad, Alegre y Fernández Liria aciertan en esto, es que somos algo más que la tribu, que lo meramente particular: tenemos conciencia de universalidad y de Historia, λόγος o, como decía Aristóteles, algo divino en nosotros. Esto se traduce en una conciencia del otro como objeto de respeto: solidaridad, pues, hacia fuera. Y hacia dentro, a mayor asentimiento y mayor consenso, mayor eman-

ción. Pero no desde la pobreza de contenidos. El soberano, dice Hegel, es tanto más fuerte cuando más se apoya en la libertad de su pueblo. A mayor libertad individual y pluralidad, mayor fortaleza en el vínculo político. Así pues, la pertenencia y cierta sustancialidad, pese a lo que insinuaba Fernández Liria, no siempre se traducen en una homogeneidad pobre: la universalidad se nutre de la heterogeneidad y la riqueza de lo concreto. Es el “consentimiento activo” de Gramsci. A mayor diferenciación como parte, mayor poder como todo. El todo no es la suma de partes preexistentes ni su negación: sino su matriz⁶⁴. Dos son, pues, los enemigos: el liberalismo, que aniquila la comunidad y sólo deja partículas atomizadas, y el nacionalismo reaccionario, que aniquila la pluralidad y sólo deja homogeneidad pobre. Consenso y pluralidad hacia dentro, multipolaridad y solidaridad hacia fuera: universalidad, en fin, hacia fuera y hacia dentro. República como *comunidad* de seres *libres*.

En conclusión: la forma de la ley sólo se conjugará con la sustancia de la justicia cuando se reconozca el derecho de lo heterogéneo. Todas las fronteras son discutibles, pero hay que elegir una. La bancarrota del nihilismo neoliberal sólo viene desde lo concreto. Lo anticipó Hegel: “La dirección que se aferra a la abstracción es el Liberalismo, sobre el cual triunfa siempre lo concreto”⁶⁵. La localización y circunscripción como condiciones de la libertad eran ya conocidas en tiempos medievales: “La construcción de las murallas era ya entonces una señal de privilegio desmedido, ya que representaban mucho más que la simple protección de

los ataques del exterior. Se decía en tiempos que ‘el aire de la ciudad insufla libertad en todos’⁶⁶. Hegel, reclamando la existencia de un ejército permanente, afirma que los pueblos que no quieren soportar o temen la soberanía hacia dentro – esto es, a una organización del Estado–, han perdido la independencia; de igual modo ocurre a los que no pueden soportar o temen la soberanía hacia fuera –esto es, a una defensa del Estado–. Para ambos vale lo mismo: “Su libertad ha muerto en el temor a morir”⁶⁷. Si quiere cumplirse el *dictum* merkeliano de resonancias ferrajolianas “Entre nosotros, en Alemania y en Europa, no rige el derecho de los fuertes, sino la fuerza del derecho”, la universalidad de éste ha de ganar la existencia efectiva de aquella: tan necesaria es “la clase de la legitimidad” –parlamentarios, jueces y profesores– para definir una voluntad común y denunciar a los fuertes que pretenden imponerse sobre ella, como la “clase de la efectividad” –políticos, economistas y militares– para garantizar que la plasmación del bien común sea, además, efectiva⁶⁸. Sólo así habrá Fuerza de Ley. Sólo así Europa podrá unir el arraigo de su memoria a la emancipación como destino.

Bibliografía

- Alegre, L., Fernández Liria, C., *El orden de “El Capital”. Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Tres Cantos, 2010.
- Alegre, L., *El lugar de los poetas. Un ensayo sobre estética y política*, Akal, Tres Cantos, 2017.
- Álvarez, J.-P., y Ramas, C., “Del Palazzo a la Piazza. A propósito de *Populismo. El veto de los pueblos*, de J. Verstrynge”, en: *El Viejo Topo* 356, Madrid, 2017, pp. 15-23.
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- Chwaszcza, J., “Libussa y los reyes de Bohemia”, en: VVAA, *Praga*, Aguilar, Madrid, 1989, pp. 25-29.
- De Maistre, J., *Consideraciones sobre Francia*, Escolar y Mayo, Madrid, 2015.
- Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Tres Cantos, 1998.
- Errejón, I., y Mouffe, Ch., *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Icaria, Barcelona, 2015.
- Fernández Liria, C., *En defensa del populismo*, Catarata, Madrid, 2016.
- Fernández Liria, C., *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, Bonal letra Alcompas, Madrid, 2016.
- Fernández Liria, C. “Epílogo. La situación actual en España”, en Alegre, L., *El lugar de los poetas. Un ensayo sobre estética y política*, Akal, Tres Cantos, 2017, pp. 403-419.
- Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica*, Akal, Tres Cantos, 2009.
- Gramsci, A., *Política y sociedad, Península*, Barcelona, 1977.
- Kérvegan, J. F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Escolar y Mayo, Madrid, 2013.
- Hegel, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Laclau, E., *La razón populista*, FCE, Madrid, 2016.
- Laclau, E., y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Tres Cantos, 2001.

- Losurdo, D., *Hegel y la catástrofe alemana*, Escolar y Mayo, Madrid., 2012.
- Miras, J., *Praxis política y Estado republicano. Crítica del republicanismo liberal*, El Viejo Topo, Madrid, 2016.
- Nancy, J. L., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005.
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2014.
- Ramas, C., “Entre positividad y normatividad. Algunos apuntes ontológicos acerca de la discusión de Onora O’Neill de los derechos humanos”, en: Sánchez Madrid, N. (ed.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*, FCE, Madrid, 2017 (en prensa).
- Ripalda, J. M., “G. W. Hegel: El centenario de la Revolución”, en: *Razón y Fe*, 870/71, Madrid, 1970, pp. 55-64.
- Robespierre, M., *Virtud y terror*, con introducción de S. Žižek, Akal, Tres Cantos, 2010.
- Schmitt, C., “Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre”, en: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, pp. 431-440.
- Schmitt, C., “Die Einheit der Welt”, en: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, pp. 496-512.
- Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 2011.
- Sieyès, E., *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Alianza, Madrid, 2003.
- Thiriart, J., *Arriba Europa*, Mateu, Barcelona, 1965.
- Verstrynge, J., *Populismo. El veto de los pueblos*, El Viejo Topo, Madrid, 2017.
- Villacañas, J. L., “Comanchería”, en *Levante*, 18-4-2017, online: <http://www.levante-emv.com/opinion/2017/04/18/comancheria/1555442.html>
- Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre C. Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

NOTAS

¹ Ripalda, J. M., “G. W. Hegel: El centenario de la Revolución”, en: *Razón y Fe*, 870/71, Madrid, 1970, p. 57. Decía Hegel: “Desde que luce el sol no se había visto nada semejante”; “milagro” y “torbellino” la denominó J. de Maistre De Maistre, J., *Consideraciones sobre Francia*, Escolar y Mayo, Madrid, 2015, pp. 52-53.

² Ripalda, op. cit., p. 58. Hegel lleva sobre sí esta tarea. Precisamente “La inquietud de lo negativo” es el bello título de un libro de J. L. Nancy sobre Hegel (Nancy, J. L., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005).

³ Pese a la polémica, o gracias a ella, vaya por delante mi reconocimiento al acicate con-

tinuo que ambos autores han representado para que muchos aprendiéramos a *pensar*.

⁴ Fernández Liria, C., *En defensa del populismo*, Catarata, Madrid, 2016, p. 36.

⁵ De Maistre, op. cit., p. 116.

⁶ Alegre, L., *El lugar de los poetas. Un ensayo sobre estética y política*, Akal, Tres Cantos, 2017, p. 235.

⁷ Laclau y Mouffe, partiendo de la idea de Freud del lazo social como lazo libidinal, subrayan esta importancia de las pasiones en política: afectos comunes que construyen formas de identificación nosotros/ellos. Laclau, E., *La razón populista*, FCE, Madrid, 2016, p. 109 y 199 y ss., y Laclau, E., y Mouffe, Ch., *Hege-*

monía y estrategia socialista. *Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Tres Cantos, 2001, p. 164 y ss.

⁸ Fernández Liria, op. cit., p. 45.

⁹ Ibid., p. 73.

¹⁰ Ibid., p. 159. En esta línea diagnóstica se sitúa también la recuperación de Gramsci que hace Fernández Liria en su último libro, Fernández Liria, C., *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, Bonalleva Alcompas, Madrid, 2016.

¹¹ Fernández Liria, *En defensa del populismo*, op. cit., p. 225.

¹² Por ejemplo, el hecho de que no puede olvidarse una verdad matemática una vez descubierta, o que no puede sustraerle el voto a la mujer una vez que se ha concedido, sin percibirse como retroceso.

¹³ Ibid., p. 237. Otra obra de Fernández Liria junto con Alegre donde ambos han trabajado esta articulación entre Ilustración y Modernidad, en este caso específicamente en relación con el capitalismo, pero también con las cuestiones que aquí tratamos, es Alegre, L., Fernández Liria, C., *El orden de "El Capital"*. *Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Tres Cantos, 2010.

¹⁴ Difícil decir para Schiller qué nos daña más: "si la vivacidad de nuestros sentimientos o la rigidez de nuestros principios, si el egoísmo de nuestros sentidos o el egoísmo de nuestra razón" Citado en Alegre, op. cit., p. 180. Unos sentimientos que dominan a la razón son salvajes, pero una razón que aniquile a los sentimientos es bárbara.

¹⁵ "Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte" (Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988, 1253a, p. 51).

¹⁶ "En la marcha del concepto científico el Estado aparece como resultado, pero, al producirse como verdadero fundamento, elimina y supera aquella mediación y aquella apariencia de inmediatez [de la sociedad civil]. Por tanto, en la realidad [*Wirklichkeit*] el Estado es

más bien lo primero" (Hegel, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, §256 p. 301, traducción ligeramente modificada).

¹⁷ Alegre, op. cit., p. 199-201.

¹⁸ Fernández Liria, "Epílogo. La situación actual en España", en Alegre, op. cit., p. 416.

¹⁹ Alegre, op. cit., p. 119.

²⁰ Alegre, op. cit., p. 122.

²¹ Ibid., p. 123.

²² Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 2011, secc. II y III.

²³ Ibid., p. 182.

²⁴ El pensamiento neoliberal, en efecto, mantiene y recalca esta comprensión del Estado que ya aparece en Kant: árbitro regulador del libre juego de la competencia individual. Cf. Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica*, Akal, Tres Cantos, 2009, lección del 24 de febrero.

²⁵ Schmitt, C., op. cit., p. 218.

²⁶ Sieyes, E., *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Alianza, Madrid, 2003, p. 98.

²⁷ Ibid., p. 93.

²⁸ Ibid., p. 122.

²⁹ Ibid., p. 133. "Sólo habría por encima de tal desgracia la de confundir estos órdenes nominalmente dejándolos separados realmente por el mantenimiento de los privilegios. ... La salvación pública exige que el interés común de la sociedad se mantenga de algún modo puro y sin mezcla".

³⁰ Ibid., p. 111.

³¹ "El populista es el único adversario (más bien enemigo) que les queda a nuestros gobernantes... [y esa es la razón de que no se conozca] una brutalidad mayor en nuestras democracias que la utilizada contra las corrientes populistas. [...]. Se han convertido en los enemigos mayúsculos de un régimen que pretende no tener ninguno". Chantal Delsol, citada en Verstrynge, J., *Populismo. El veto de los pueblos*, El Viejo Topo, Madrid, 2017, p. 13

³² Aristóteles, op. cit., 1289 a, p. 218. Para la definición de régimen como “forma de vida de la ciudad”, 1295 b, p. 248.

³³ Fernández Liria, op. cit., pp. 115-117.

³⁴ Robespierre, M., *Virtud y terror*, con introducción de S. Žižek, Akal, Tres Cantos, 2010, p. 76.

³⁵ “¿Es la nación soberana cuando a la mayoría de individuos que la componen se les arrebatan los derechos políticos que constituyen la soberanía?” Ibid., p. 77.

³⁶ Ibid., p. 80. No hay aquí, por cierto, una concepción esencialista de la nación. Robespierre habla de “franceses nacidos o naturalizados en Francia”. Como explica Ortega y Gasset, “[...] ni la sangre, ni el idioma forman el Estado nacional; por el contrario, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originadas por los glóbulos rojos y por los sonidos articulados”. El estado es “una tarea común”, un “proyecto de colaboración”: “Se hace un llamamiento a la gente para que hagan algo juntos.” (Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2014, II, 7.). Resuena la definición de nación de Renan: “Haber hecho grandes cosas juntos y desear hacer más”. Hemos tratado de explorar críticamente desde la ciencia política este sentido de lo nacional y su articulación con los nuevos fenómenos de populismo en Álvarez, J.-P., y Ramas, C., “Del *Palazzo* a la *Piazza*. A propósito de *Populismo. El veto de los pueblos*, de J. Verstrynge”, en: *El Viejo Topo* 356, Madrid, 2017, pp. 15-23.

³⁷ Hegel afirma que “Cada pueblo tiene por tanto la constitución que le conviene y le corresponde”, pues el Estado, como espíritu de un pueblo, no es algo abstracto, sino que penetra todas sus costumbres y relaciones. De aquí que “Querer dar a un pueblo una constitución *a priori*, aunque más o menos racional por su contenido”, sea “una ocurrencia” (Hegel, G. W. F., op. cit., §274, p. 334, traducción ligeramente modificada).

³⁸ Schmitt, C., op. cit., p. 217 y ss.

³⁹ Fernández Liria, op. cit., pp. 118-119, Alegre, op. cit., p. 192 y ss.

⁴⁰ Alegre, op. cit., p.192-193.

⁴¹ Citado en Ibid., p. 195.

⁴² Schmitt, C., “Die Einheit der Welt”, en: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, pp. 496-512.

⁴³ Ibid., p. 296 y ss., especialmente pp. 309-324.

⁴⁴ Por ejemplo, dice Alegre, una vez abolido el *apartheid*, los argumentos a su favor, si se discuten suficientemente en un espacio público desinteresado –por ejemplo, donde uno no fuera blanco ni negro–, serían derrotados.

⁴⁵ Sieyes, op. cit., p. 125.

⁴⁶ Alegre, op. cit., p. 126. Cursiva nuestra.

⁴⁷ Onora O’Neill realiza actualmente, desde posiciones kantianas, una crítica a la noción contemporánea de los derechos humanos. Para un estudio de próxima aparición, Ramas, C., “Entre positividad y normatividad. Algunos apuntes ontológicos acerca de la discusión de Onora O’Neill de los derechos humanos”, en: Sánchez Madrid, N. (ed.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*, FCE, Madrid, 2017 (en prensa).

⁴⁸ Para lo que sigue, Thiriart, J., *Arriba Europa*, Mateu, Barcelona, 1965, p. 47 y ss.

⁴⁹ Debo esta afortunada sentencia a J.–Parris Álvarez.

⁵⁰ Villacañas, J. L., “Comanchería”, en *Levante*, 18-4-2017, online: <http://www.levante-emv.com/opinion/2017/04/18/comancheria/1555442.html>

⁵¹ Schmitt, C., “Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre”, en: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, p. 432.

⁵² Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre C. Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 244.

⁵³ ...pero a la vez, decíamos, superando lo caduco del Estado nacional. “Como se puede prever en un hegeliano como Schmitt, todo se jugaba en el sentido de la *Aufhebung*”, aclara Villacañas. Y pregunta con acierto lo que

Schmitt no llegó a cuestionar: si el concepto de *Reich*, más que consolidar el *ius publicum*, no lo desarticulaba. *Ibid.* p. 246-7. Para una valoración crítica de todo ello, véase el cap. VII completo. Kervégan también opina que, si bien hasta 1939-42 puede considerarse que los escritos de Schmitt sirven a la justificación de la política exterior nazi, su alcance no se agota en ello, e iluminan la situación posterior a 1945, e incluso más reciente: “las ambigüedades de una vestidura humanitaria de la política”, con la dotación de competencias políticas a instituciones internacionales, consecuencia de ese “universalismo” denunciado por Schmitt. Las guerras de Yugoslavia, Irak o algunas intervenciones en África, ¿no plantean la cuestión, eminentemente schmittiana, de si el universalismo de los principios proclamados no es la vestimenta de la política de grandes potencias que consolidan su “gran espacio”? (Kérvegan, J. F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Escolar y Mayo, Madrid, 2013, p. 41).

⁵⁴ Citado en *Poder y conflicto*, op. cit., p. 241.

⁵⁵ Hegel, G. W. F., op. cit., §330, p. 381.

⁵⁶ *Ibid.*, §324, pp. 376-377. Frente al discurso edificante del púlpito sobre la vanidad de las cosas temporales, donde subsiste el convencimiento de “que yo conservaré lo mío”, la inseguridad sobre lo individual que se presenta en escena en la guerra, “en forma de húsares con relucientes sables”, es “seriedad”: “el más solemne ciclo de la historia” frente a la ya indisimulable contingencia del ego (*Ibid.*, 324, p. 378).

⁵⁷ *Ibid.*, §324, p. 378. Errejón retoma este argumento hegeliano: “Nunca nadie exhibe contento y eufórico la bandera de las Naciones Unidas o la bandera blanca porque no tienen un afuera, y como no tienen un afuera no definen un adentro”. (Errejón, I., y Mouffe, Ch., *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Icaria, Barcelona, 2015, p. 51).

⁵⁸ Si bien, reconoce Hegel, “subsiste un nexo”: el propósito de la guerra es la paz, en aquella los Estados se reconocen como Estados y no atacan la vida “familiar y privada”. Hegel, G. W. F., op. cit., §332-33, pp. 383 y ss. Losurdo, en un apartado titulado “¿Hegel ‘belicista’ y Kant

‘pacifista’?” matiza algo esta contraposición (Losurdo, D., *Hegel y la catástrofe alemana*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 41-49).

⁵⁹ Citado en *Poder y conflicto*, op. cit., p. 249. Aunque naturaleza anti-imperialista del *Reich* es mucho menos clara en textos como “El concepto del *Reich* en el derecho internacional” (1939). La crítica al imperialismo anglo-americano, asentado en el dominio del mar y del mundo entero, se desarrolla por ejemplo en el citado “Beschleuniger...” (1942). Para Mahan, asesor de Roosevelt y fundador espiritual del imperialismo americano, la Doctrina Monroe era “un eslogan de marineros de agua dulce” que debía ser superado.

⁶⁰ “Beschleuniger...”, op. cit., p. 433.

⁶¹ Alegre, op. cit., p. 330.

⁶² “De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades”.

⁶³ Alegre, op. cit., p. 331.

⁶⁴ Señala Gramsci: a diferencia del partido –la parte–, “una nación no puede no existir [...] siempre es posible encontrar que la existencia –el todo– está llena de destino y de significación” (Gramsci, A., *Política y sociedad, Península*, Barcelona, 1977, p. 107. Paréntesis nuestro). Late aquí la idea hegeliana de una unión donde, lejos de dejarse de lado las diferencias, éstas se subliman (*aufheben*), penetradas en él y viviendo por y en él. Lo que resulta es un *uni-versum* que no es ni montón de cosas desgajadas ni unidad trascendente por encima de ellas, sino *Allgemeinheit* –literalmente: “comunidad de todos”– (Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Tres Cantos, 1998, pp. 404-405).

⁶⁵ Citado en Miras, J., *Praxis política y Estado republicano. Crítica del republicanismo liberal*, El Viejo Topo, Madrid, 2016, p. 171.

⁶⁶ Chwaszczka, J., “Libussa y los reyes de Bohemia”, en: VVAA, *Praga*, Aguilar, Madrid, 1989, p. 26.

⁶⁷ Hegel, op. cit., §324, p. 377.

⁶⁸ Hegel denomina a los militares la “clase universal”, pues “tiene el deber de traer a la existencia la idealidad en sí misma” (*Ibid.*, §327, p. 379).