

Alain de Benoist

Nación e Imperio

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

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

La renovatio del Imperio rompía también con la idea agustiniana de que existe una oposición radical entre civitas terrena y civitas Dei, idea que había podido hacer pensar que un imperio cristiano no era más que una quimera. De hecho, León III inaugura una estrategia nueva: la de un imperio cristiano donde el emperador sería el defensor de la Ciudad de Dios. El emperador recibe así sus poderes del Papa, y reproduce en el orden temporal los poderes espirituales de éste. Como es sabido, toda la querrela de las Investiduras procede de esta formulación equívoca, que hace del emperador un sujeto del papado en el orden espiritual, pero que al mismo tiempo le sitúa a la cabeza de una jerarquía temporal cuyo carácter sagrado no tardará en afirmarse. A continuación, Tomás

de Aquino, en referencia a Aristóteles, intentará también reconciliar ciudad de los hombres y ciudad de Dios asociando *populus* y *natio* en una síntesis que tiene el sentido de pueblo sometido a la autoridad de un mismo Estado.

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

En los hechos, la idea imperial comienza a desagregarse en el Renacimiento, con la aparición de los primeros Estados “nacionales”. Es verdad que en 1525, bajo Carlos V (I de España), la victoria de Pavía, donde las fuerzas imperiales vencen a las tropas de Francisco I, parecen invertir el curso de los acontecimientos. En Alemania, la captura del Rey de Francia va a ser percibida como un acontecimiento de la mayor magnitud (“König Franz von Frankeland, fiel in die Frundsberger Hand...”). Y provocará un breve renacimiento del gibelinismo en Italia, donde el Orlando furioso, compuesto por Ariosto en la Corte de Florencia, ha relanzado ya la moda de las novelas del siglo XII consagradas a la vida de Carlomagno. Dos años más tarde, los imperiales toman Roma y hacen preso al papa Clemente VII. Pero tras la muerte de Carlos V el título imperial no recaerá en su hijo Felipe, y el Imperio volverá a reducirse a un asunto local (1). A partir de la paz de Westfalia (1648), va dejando de ser percibido como una dignidad (*Kaiserwürde*) y empieza a cobrar el sentido de una simple confederación de Estados territoriales. El proceso de decadencia se prolongará todavía durante dos siglos y medio. El 6 de abril de 1806, Napoleón culmina la Revolución destruyendo los restos del Imperio. Francisco II resigna su título de emperador romano germánico. El Santo Imperio expira.

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

La mejor forma de comprender la realidad sustancial de la noción de Imperio es, sin duda, compararla con la noción de nación o de Estado-nación; este último representa la desembocadura de un proceso de formación de la nacionalidad cuya forma ejemplar es, en cierto modo, el reino de Francia. En efecto, como escribe Jean Baechler, "podemos considerar la nación como una de las ramas de una alternativa donde la otra rama es el Imperio" (2).

Tal "rama", en todo caso, aparecerá muy tarde. En su origen, el sentido de la palabra "nación" es puramente religioso: desde Tertuliano, en el siglo II, el plural latino *nationes* se emplea para designar a los "gentiles" (*goyim*), y más especialmente a los paganos. En la lengua francesa, las primeras apariciones de la palabra "nación", bajo las formas "naciuns" o "nascions" (principios del siglo XII), tienen ante todo una resonancia etnocultural al mismo tiempo que continúan transportando la idea bíblica de una diísi3n original de la humanidad. En los siglos XIII y XIV se aplica, por ejemplo, a las "naciones" de los estudiantes extranjeros agrupados en las universidades en funci3n de su lengua o de su origen: así, en la Sorbona, hallaremos la "honorable naci3n de Francia", la "fiel naci3n de Picardía", la "venerable naci3n de Normandía" y la "constante naci3n de Germania", antigua cuatripartici3n que más adelante, en el siglo XVII, todavía permitirá a Mazarino fundar en París el "Colegio de las Cuatro Naciones".

Por otra parte, desde Lavissey y Michelet hasta Pierre Nora, Colette Beaune o Bernard Guenée, pasando por Mallet e Isaac y todos los que no dudan en remontar la "naci3n Francia" al fin de la Edad Media (3), la reconstrucci3n histórica de la naci3n francesa se ha visto viciada por una perspectiva

cuasifinalista que ha hecho de la nación, identificada con el Estado-nación moderno, una suerte de necesidad inherente a la historia, en germen desde la noche de los tiempos y que se habría actualizado progresivamente al hilo de los siglos. Esta imagen de una “patria virtual anterior a la patria real” (4) y cuya esencia precedería a su existencia, imagen heredada de la “religión nacional” popularizada por los historiadores del siglo XIX, contiene un error de perspectiva que deriva de una serie de anacronismos. Al dar la impresión de una continuidad perfecta entre la Galia y la Francia carolingia, y entre ésta y la Francia moderna, tal visión confunde sistemáticamente “nacional” y “real”, términos que no guardan equivalencia alguna, y formación de la nación (el “para sí” histórico en el sentido de Fougeyrollas) y formación de la nacionalidad (el “en sí” histórico). Pero, en realidad, la actual Francia no puede remontarse hasta una hipotética “nación gala”, porque la Galia fue una invención romana a la que no correspondía ningun sentimiento particular entre los galos; tampoco “Francia” comenzó con el bautismo de Clodoveo, hacia el 496, del mismo modo que Carlos Martel no “salvó a Francia” de los árabes en el 732, por la simple razón de que Francia no existía en esa época.

En su origen, el regnum Francorum es a la vez uno y divisible: patronio familiar, propiedad de un linaje, obedece a la costumbre franca de reparto entre los herederos. Así, el dualismo original de la Francie dio lugar, en los siglos VI y VII, a dos reinos: al oeste Neustria (entre los ríos Somme y Loira), y al este Austrasia. Gracias al prestigio de Dagoberto, Neustria se impuso inicialmente como el verdadero país de los francos. Sin embargo, la llegada de los pipínidas (los futuros carolingios), en el siglo VIII, consagra el ascenso de Austrasia. El hijo de Carlos Martel, Pipino el Breve, que había usurpado el poder de los merovingios gracias al apoyo del Papa (habrá de pagar tal apoyo con dos expediciones contra los lombardos), hizo de la capital de la Austrasia renana, Aquisgrán, la sede de un nuevo regnum. Bajo el reinado de su hijo, Carlomagno, va a desarrollarse una nueva Francie entre los ríos Sena y Escalda, flanqueada por una Neustria limitada por el Sena y el Loira y una Austrasia cruzada por el Rin. El tratado de Verdún (843) supone el reparto del imperio carolingio: nacen Germania, Lorena, las Borgoñas Alta y Baja, e Italia, que prolongará el Imperio hasta el 924; el país de los francos se redefine y queda dividido en una Francia occidentalis, una Francia media y una Francia orientalis. Pero la segunda “Francia” pronto se descompondrá; su parte septentrional, la Lotaringia, será absorbida por el reino oriental. En cuanto a etse último, perderá rápidamente su nombre original: desde la segunda mitad del siglo XI ya no se va a hablar de

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

A principios del siglo X, Carlos III el Simple adopta el título de rex Francorum, que ostentarán también sus sucesores; no será hasta 1254, bajo San Luis, cuando el rex Francorum se convierta en rex Franciae. En la misma época empieza a constituirse el estado en torno al poder Capeto. La fecha decisiva no es la batalla de Bouvines, sino, un año antes (1213), la batalla de Muret, donde cae derrotado el conde de Tolosa, aliado del rey de Aragón contra los francos, derrota que conduce a la anexión de los países de lengua de oc y a la persecución contra los cátaros. Con todo, el título de "rey de Francia" no debe engañarnos: no sanciona exactamente una autoridad sobre un territorio determinado, sino que más bien representa un título de valor moral. En efecto, el único vínculo entre las diferentes partes del reino es el señorío que el rey, a diversos títulos, posee sobre cada uno de ellos. Todavía a principios del siglo XIV "el rey de Francia no puede hacerse una idea exacta de la extensión y los límites de su territorio y de su reino, inextricable embrollo de tierras y de derechos" (6). Tampoco hay un ejército francés, sino un "ejército del rey". El catecismo político destinado al duque de Borgoña lo dice muy claramente: "La nación no toma cuerpo en Francia, reside enteramente en la persona del rey".

De modo que la “nación-monarquía”, que asimila el poder del Estado al reino, y que por entonces sólo tiene sentido para las elites, todavía no ha adquirido su acepción moderna. Ernst Kantorowicz la analizará muy acertadamente como *corpus mysticum cujus caput*: es inseparable de la persona del rey.

Al igual que en esta época no puede hablarse de nación, tampoco puede hablarse de “patriotismo” en el sentido moderno del término. Bajo el Antiguo Régimen, la “patria” remite exclusivamente a la comarca de origen inmediato, así como a los sentimientos de vinculación y de sacrificio que el lazo social implica: la idea de patria viene asociada a la de entrega al bien común en el seno de una comunidad de vecindad. “Lo que nunca ha existido hasta una época reciente -precisa Sione Weil- es un objeto cristalizado ofrecido de manera permanente al sentimiento patriótico. El patriotismo era difuso, errante, y se ampliaba o se reducía según las afinidades y las amenazas. Era una mezcla de lealtades diversas: hacia hombres, señores o reyes; hacia las ciudades. El todo formaba algo muy confuso, pero también muy humano (...) En la Edad Media, la fidelidad era para el señor, o para la ciudad, o para los dos, y por encima, a medios territoriales que no eran muy distintos. El sentimiento que hoy llamamos patriotismo existía, sin duda, y a veces en un grado muy intenso; pero su objeto no estaba territorialmente definido. El sentimiento cubría superficies de tierra variables, según las circunstancias” (7). Sólo con la espacialización de la soberanía dejará la noción de patria de evocar el terruño natal (*Heimatland*) para referirse a una noción de pertenencia abstracta políticamente compartida (*Vaterland*) (8).

De hecho, la idea de nación no se constituye plenamente hasta el siglo XVIII, y singularmente bajo la Revolución. En origen, la idea de nación remite a una concepción de la soberanía que se opone a la de la monarquía. En la estela de la filosofía de las Luces, en efecto, los debates sobre la soberanía revelan una concepción nueva de la nación donde ésta designa a “la mayoría de los individuos que componen una sociedad” (d’Holbach), por oposición al poder del que goza el rey (9). Tal concepción reúne a quienes piensan política y filosóficamente lo mismo, a saber, que quien debe encarnar la unidad política del país ya no es el rey, sino “la nación”. La nación pasa así a percibirse como el espacio abstracto donde el pueblo puede concebir y ejercer sus derechos, es decir, donde los individuos, vinculados al conjunto de forma inmediata, al margen de la mediación de los cuerpos intermedios, pueden mudarse en ciudadanos. Inicialmente, la nación se identifica con el pueblo soberano en la medida en que éste no delega en el rey, en el mejor de los casos, más que el

poder para aplicar la ley que emana de la voluntad general; después se identificará con las poblaciones que reconocen la autoridad de un mismo Estado, que pueblan el mismo territorio y que se consideran miembros de la misma unidad política; por último, la nación se identificará con esa unidad política misma. Y así los “patriotas” son, ante todo, los que dirigen hacia la nación como entidad abstracta los deberes de los que se sienten emancipados respecto a la autoridad real (10): en la víspera de los Estados Generales, se llamará indiferentemente “partido nacional” o “partido patriótico” al conjunto de las facciones que se oponen a la monarquía absoluta. Esta es, por otra parte, la razón de que la tradición legitimista y contrarrevolucionaria, que exalta el principio monárquico y aristocrático, se guarda mucho de valorar la nación, al menos en origen: al contrario que un Charles Maurras, los tradicionalistas son perfectamente conscientes de que la nación es el principio que se ha utilizado para suprimir la monarquía (11). “Desde que hubo un sentimiento de nación -observa Ernest Roussel-, hubo un poder moral superior al poder material de la realeza” (12). De hecho, la Revolución ratifica la transferencia de la adhesión común (la fides) desde la persona real a la “patria”, es decir, a la nación. El artículo 3 de la declaración de Derechos de 1789 lo proclama expresamente: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación”. En febrero de 1789, en ¿Qué es el Tercer Estado?, el abate Siéyès lleha incluso a hacer de la nación un absoluto meta-histórico: “La nación existe antes que todo, está en el origen de todo”. El acta de nacimiento de la nación, podríamos decir, reside enteramente en el grito de las tropas francesas en el cañoneo de Valmy: “Vive la nation!”. Un grito que quería decir al mismo tiempo “Abajo el rey” y “Muerte al enemigo”. Bertrand de Jouvenel llegará a escribir: “Retrospectivamente, la marcha de la Revolución parece haber tenido por objeto la fundación del culto de la nación” (13).

2

¿Qué es lo que distingue fundamentalmente al Imperio de la nación? Ante todo, el hecho de que el Imperio no es sólo un territorio, sino también, e incluso esencialmente, un principio o una idea. En efecto, aquí el orden político y jurídico está determinado no por meros factores materiales o por la posesión de una vasta extensión geográfica, sino por una idea de naturaleza espiritual. Esta idea va más allá de la simple legitimidad de derecho divino que reivindica la antigua monarquía, sobre todo en la época de los reyes taumaturgos. Sería, pues, un grave error imaginar que el Imperio difiere de la nación o del reino por

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

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

Este carácter espiritual del principio imperial está directamente en el origen

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

Los gibelinos, partidarios del emperador, para detener las pretensiones del papa se apoyaron en la antigua distinción entre imperium y sacerdotium, donde veían dos esferas de igual importancia ambas instituidas por Dios. El punto de vista gibelino no consiste en modo alguno en someter la autoridad espiritual al poder temporal, sino en reivindicar para el poder imperial una igual autoridad espiritual frente a las pretensiones de exclusividad de la Iglesia. Así, para Federico II Hohenstaufen, cuyo reinado estuvo presidido por el mito de la edad de oro anunciado por Virgilio y el emperador Augusto, el emperador es el intermediario semidivino por quien la justicia de Dios se extiende en el mundo (19). En su *De Monarchia*, Dante afirma igualmente que la autoridad temporal del monarca desciende sobre él de una fuente universal, sin intermediario: el emperador no recibe su autoridad del papa (20). Esta renovatio, que hace del emperador la fuente esencial del derecho y le confiere el carácter de “ley viva sobre la tierra” (*lex animata in terris*), contiene toda la esencia de la reivindicación gibelina: el Imperio debe ser reconocido, al mismo título que el papado, como una institución de naturaleza y carácter sagrados. La oposición entre los güelfos y los gibelinos, señala Evola, “no era solamente de orden político, como dice la miope historiografía que sirve de base a la enseñanza escolar: en realidad expresaba el antagonismo de dos dignitates que

reivindicaban, ambas, el plano espiritual (...) El gibelinismo, en su aspecto más profundo, sostenía que el individuo, a través de una vida terrenal concebida como disciplina, combate y servicio, puede ser llevado más allá de sí mismo y tiende a su fin sobrenatural por la vía de la acción y bajo el signo del Imperio, conforme al carácter de institución 'sobrenatural' que a éste se le reconocía" (21).

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

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

Y es que la nación, precisamente, tiene su origen en la pretensión regia de atribuirse prerrogativas imperiales vinculándolas ya no a un principio, sino a un territorio. "Es a partir de Francia -señala Michel Foucher- desde donde va a

difundirse la idea jacobina de que las fronteras de un Estado debían corresponder a las de una nación, una lengua y una política” (25). Podemos situar el punto de partida de este proceso en el reparto del imperio carolingio por el Tratado de Verdún. En efecto, en este momento es cuando Francia y Alemania emprenden, por decirlo así, destinos separados. La segunda permanecerá en a tradición imoperial, mientras que el reino franco, secesionado de la germanidad, va a evolucionar lentamente hacia la nación moderna por la vía del Estado real. La extinción de la dinastía carolingia data del siglo X: 911 en Alemania, 987 en Francia. Hugo Capeto, elegido en el 987, es el primer rey del que sabemos con seguridad que no hablaba fránico. Es también el primer soberano que se sitúa claramente al margen de la tradición imperial, lo cual explica que Dante, en la Divina Comedia, le identifique con el principio del mal y ponga en sus labios esta confesión: “Yo fui la funesta raíz que oscureció con su sombra toda la tierra cristiana” (26).

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

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

soberanía “federal” del Imperio, su poder puramente temporal al poder espiritual imperial. Ya no es sólo el primero de los soberanos, sino que se ha convertido a su vez en “ley viva” (*viva lex*). Al mismo tiempo, los legistas abogan por la eliminación de todas las formas “irracionales” de legitimidad y de poder político, y favorecen la lucha contra el derecho consuetudinario, lo que acarrea la erosión de las libertades campesinas. Frente a las aristocracias feudales, los legistas sientan las bases de un poder estatalizante y centralizador gracias, sobre todo, a la reforma de la fiscalidad y a la institución del *cas royal*, que va a permitir al rey convertirse, poco a poco, en poseedor exclusivo de las competencias de policía (28). Se funda así un orden jurídico de esencia burguesa, donde la ley, concebida como norma general provista de atributos racionales, procede exclusivamente del poder estatal: el derecho se transforma en simple legalidad codificada por el estado. Francia será el primer país de Europa que crea un orden público enteramente emancipado del modelo medieval.

En el siglo XVI, la fórmula del rey “emperador en su reino” quedará directamente asociada a la idea de soberanía teorizada por Bodino. En el primer libro de *La República* (1576), obra en la que se propone tratar de “la nación formada en Estado” y de su “poder absoluto y perpetuo”, Bodino formula los tres principios esenciales de lo que más tarde será la doctrina del Estado-nación: el poder absoluto del soberano sólo puede ejercerse eficazmente al margen de toda mediación entre el poder y sus súbditos, es decir, en un espacio social homogéneo y “transparente”; el soberano debe tener el monopolio del derecho, lo que equivale a decir que no cabe distinción entre el derecho y la voluntad del soberano (el rey es *fons iustitiae*, y de ahí la fórmula de los jurisconsultos: *unus rex una lex*); y sobre todo, ha de haber coincidencia entre el poder del soberano y el territorio material en el que éste se ejerce (la extensión del derecho queda determinada por la extensión del territorio y la soberanía se define jurídicamente como reino territorial). De paso, Bodino refuta a su vez la teoría de los cuatro imperios y, al igual que Hobbes, rechaza el modelo de la ciudad antigua: “Yo no me inspiro en Aristóteles”, dice explícitamente (29). El Estado absolutista queda así legitimado para cercenar las libertades locales. La monarquía feudal se hallaba aún constreñida por leyes que limitaban el poder del soberano: el príncipe, además de tener que respetar las leyes divinas, estaba atado por sus deberes hacia el pueblo, de modo que no era enteramente libre ni en los fines ni en los medios. Pero con la monarquía absoluta ya no hay regla humana alguna que retenga al soberano: la soberanía, transformada en puro

“poder para dar y quitar ley”, se confunde con la mayor libertad posible para quien posee el poder. La autoridad del rey tiene valor de verdad. Y en el mismo movimiento se desvanece la diferencia entre legalidad y legitimidad, creando una brecha que engullirá al positivismo jurídico. El orden político se reduce a una simple relación entre dominadores y dominados: “El uno es Príncipe, el otro es súbdito. El uno es señor, el otro servidor...”. Los habitantes del reino no son más que “libres súbditos” cuyos derechos en todo momento pueden ser revocados por el soberano, que no queda obligado por la ley.

Un cuatro de siglo después de la publicación de *La República*, la doctrina opuesta -imperial, “corporativa” y “federalista”- encuentra en la persona de Juan Altusio a su primer gran teórico clásico. Nacido en Westfalia en 1557, síndico de la villa de Emden durante treinta y cuatro años, Altusio, cuya obra será redescubierta en el siglo XIX por Otto von Gierke (30), publica en 1603 su obra mayor, *Politica methodice digesta* (31). Altusio reivindica la autonomía de lo político y afirma también que la soberanía (*jus majestatis*) es el alma de la comunidad política. Pero, al contrario que Bodino, concibe la sociedad buena como un ordenamiento armonioso de asociaciones naturales, y sostiene que la soberanía de los Estados nunca deja de pertenecer al pueblo. En la base de su construcción teórica sitúa la noción fundamental de *consociatio symbiotica*, es decir, la asociación orgánica de individuos que viven en sociedad. La vida política queda así definida como una “simbiosis” basada en un lazo social establecido por la necesidad innata que empuja a los hombres a poner en común las cosas útiles y necesarias (*mutua communicatio*). Altusio enumera después las diversas formas de *consociatio*, es decir, los diferentes tipos de comunidad, ordenados por grados de complejidad creciente. El rasgo común de cada una de estas comunidades, y al mismo tiempo el secreto de su prosperidad, es la densidad social o cohesión interna que resulta del acuerdo entre sus miembros. Las comunidades mixtas o cuerpos políticos, como la villa o la ciudad, son comunidades públicas formadas por la reunión de varias comunidades primarias en *politeuma*, es decir, en unidades políticas dotadas de autonomía cívica. Los miembros de una *politeuma* “son los ciudadanos, no como individuos, sino como ‘simbiontas’ que ya tienen la experiencia de las comunidades primarias. Así definido, el cuerpo cívico no está formado por individuos, sino por comunidades” (32). El Estado o *consociatio symbiotica universalis* (o también *respublica*) es la comunidad de derecho que resulta del consenso de los miembros del cuerpo político, especialmente de las provincias. Su fin es estimular la vida social, a partir de una escala de autoridad ascendente donde las instituciones superiores

se apoyan sobre el consentimiento de las asociaciones locales. Altusio subraya que la soberanía es un derecho indivisible, inalienable e intransferible: contra la opinión de Bodino y los jurisconsultos, que sostenían que los reyes son soberanos en el Estado, el de Westafalia insiste en que el “derecho de majestad” no puede ser cedido, abandonado ni alienado bajo ningún pretexto. Esto significa que el soberano, que es el pueblo, debe ser distinguido del príncipe, que no es sino su mandatario, de tal suerte que no cabe privar al pueblo del ejercicio de la soberanía so riesgo de destruir la sociedad política (33). Estado y soberanía pueden así coincidir: el uno constituye el aspecto jurídico y el otro el aspecto político y social de una misma realidad, a saber, la del pueblo organizado bajo la forma federativa de comunidades orgánicas (simbióticas).

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

hay que tener en cuenta. Otra diferencia esencial reside en la forma en que el Imperio y la nación conciben la unidad política. La unidad del Imperio no es una unidad mecánica, sino una unidad compuesta, orgánica, que excede ampliamente el marco de los estados. El Imperio, en la misma medida en que encarna ante todo un principio, entiende la unidad en el nivel de ese principio. Mientras que la nación engendra su propia cultura o se apoya en ella para formarse, el Imperio engloba culturas variadas. Mientras que la nación persigue una estrecha correspondencia entre pueblo y Estado, el imperio asocia por definición pueblos diferentes. “Por naturaleza -escribe Maurice Duverger- los imperios son plurinacionales. Reunen diversas etnias, diversas comunidades, diversas culturas, antes separadas, siempre distintas (...) Para mantener un imperio es preciso que su unidad aporte ventajas a los pueblos que engloba, y que cada uno conserve su identidad. Es necesaria una centralización administrativa y militar para impedir las revueltas de las clases dominadas y la transformación de los gobiernos locales en feudos independientes. Es indispensable la autonomía para que todas las etnias puedan mantener su cultura, su lengua, sus costumbres. Es preciso, por último, que cada comunidad y cada individuo tengan conciencia de lo que ganan permaneciendo en el conjunto imperial, en vez de vivir separadamente” (36). El propio principio de Imperio, en otros términos, implica una conciliación de lo uno y lo múltiple, de lo universal y lo particular. Su ley general es la de la autonomía y el respeto a la diferencia, a través de una aplicación estricta del principio de subsidiariedad. Este principio, que desde la Edad Media reposa sobre una clara percepción del reparto de competencias entre el poder preeminente (plenitudo potestatis) y los poderes delegados en los niveles subordinados (potestas limitata), permite asegurar el equilibrio entre dos tendencias fundamentales: la tendencia centripeta (la exigencia de libertad) y la tendencia centrífuga (la necesidad de unidad). “Por ejemplo -señala Antoine Winckler-, cuando leemos las descripciones históricas del Sacro Imperio entre los siglos XII y XIV, en la Constitución de Carlos IV de Luxemburgo (la Bula de oro), observamos un complejo reparto de poderes delegados entre centros políticos más o menos subordinados; se trata de un sistema muy complejo entre Estados mediatizados y príncipes electores en el marco de una teoría política que opone los conceptos de Landesherrschaft y Landeshoheit, donde el primero es una delegación del poder político para la gestión de una parte del territorio, mientras que Landeshoheit, por el contrario, se acerca mucho más a la idea de soberanía. Igualmente, en el cuerpo político del Imperio hay una organización muy

elaborada de poderes intermedios y de esferas de influencia mutua” (37).

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

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

En el apogeo del Imperio, Roma representa un principio que permite reunir pueblos diferentes sin que ello suponga su conversión ni su supresión. Respetuoso con la diversidad de los hombres, de las instituciones y de las culturas, el imperio romano supo encontrar soluciones originales al complejo problema planteado por la cohabitación en una misma estructura política de diferentes lenguas, culturas, creencias y sistemas jurídicos. Durante por lo menos cuatro siglos, supo hacer vivir a grupos heterogéneos asignando a sus dirigentes objetivos comunes que a la mayoría les parecieron envidiables. Aunque la extensión del Imperio nació de la conquista, nunca entrañó la uniformización. En el seno de las provincias, las ciudades, las tribus y las

comunidades aldeanas conservaron su modo de vida. Roma nunca intentará imponer un modelo único de organización local sobre el patrón del municipio o la colonia al estilo italiano. En las tierras del Imperio, las únicas tareas de los funcionarios romanos son el mantenimiento del orden, la protección de las fronteras y la percepción de los impuestos, mientras que la administración local descansa esencialmente sobre las estructuras indígenas y los dirigentes locales. “Y si se escogió atribuir a las elites indígenas las tareas de la administración local no fue para paliar una incapacidad material de la administración central -precisa Maurice Sartre sobre este punto-. Al contrario, creo que aquí estamos ante una concepción propiamente romana (y, más allá, helenística) del Estado, que no se asigna a sí mismo más que un mínimo de tareas útiles para su mantenimiento o para su poder” (40). Esa “descentralización” explica que la alta administración imperial haya descansado siempre sobre un número extraordinariamente limitado de funcionarios: en Roma nunca hubo más de setecientos altos responsables trabajando al mismo tiempo.

El Imperio romano no invoca a dioses exclusivos o celosos: admite con naturalidad las innumerables divinidades, conocidas o desconocidas, a las que rinden culto sus pueblos. La tolerancia religiosa es la regla, como en todo el mundo antiguo: “Si cada cual puede venerar a sus propios dioses, todos consideran que los dioses ajenos no son menos dioses que los propios” (Maurice Sartre). El culto imperial tampoco constituye un cebo para la unificación religiosa: “Herederio del culto real de la época helenística, nació de iniciativas provinciales (griegos de Asia y de Bitinia) y encontró vivas reticencias por parte de Augusto y sus primeros sucesores (Tiberio, Claudio). Si bien acabó por imponerse y fue organizada en el nivel provincial, nunca fue considerada como una obligación individual. No se le puede denegar todo contenido religioso, pero sobre todo es, de hecho, la expresión de la lealtad de los notables y un medio de afirmar la cohesión de las diversas comunidades en torno a la persona imperial” (41). Lo mismo ocurre en el terreno lingüístico. Desde Claudio hay en Roma una doble cancillería imperial, una en latín y otra en griego, mientras las lenguas indígenas continúan utilizándose en todas partes. En Siria, por ejemplo, se habla tanto las dos lenguas oficiales como el fenicio, el árabe y el arameo. Hasta mediados del siglo III, Roma reconoce también la pluralidad de las monedas en el Mediterráneo oriental: junto a la moneda imperial circulan monedas provinciales y municipales, lo cual significa que las ciudades conservaban su privilegio regaliano de emitir su propio dinero. Tampoco nadie pretendió nunca unificar los estatutos individuales al menos hasta el edicto de 212, que atribuía

la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio (y cuyos objetivos, por otra parte, no eran tanto lograr la integración como aumentar la recaudación fiscal). El derecho romano, codificado antes de que empiece el siglo III, nunca será impuesto a los nuevos súbditos del Imperio; sólo prevalece en las relaciones entre individuos de pueblos diferentes o en los contenciosos entre las ciudades. Sólo los edictos imperiales priman sobre reglas locales eventualmente contrarias. Todo pueblo es libre para conservar sus ritos y organizar su ciudad según sus propios usos y costumbres, mientras que todo individuo puede recurrir al procedimiento romano y apelar a la justicia imperial. De ahí resulta una yuxtaposición de derechos y una multiplicidad de fuentes jurídicas, así como la posibilidad para una misma persona de acudir a varios derechos a la vez. “Los derechos indígenas -observa Maurice Sartre- sobrevivieron y continuaron aplicándose en las diversas comunidades que constituían el Imperio: derecho ‘griego’ en Egipto (en realidad, derecho indígena cruzado con derecho griego), derecho de las ciudades griegas en el Mediterráneo oriental, derecho de tal o cual tribu en Mauritania o en Arabia, derecho judío (Torah) para los judíos” (42).

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

Arnold Toynbee también había constatado que el principio de pertenencia al Imperio romano descansaba “sobre una ‘doble ciudadanía’ que exigía la sumisión del ciudadano a la ciudad particular donde había nacido y a la más vasta administración política que Roma había creado” (44). En otros términos, se podía ser “ciudadano romano” sin abandonar la propia nacionalidad. Esta distinción entre lo que hoy llamamos nacionalidad y ciudadanía es totalmente

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

Inversamente, lo que caracteriza al reino “nacional” es su irresistible tendencia a la centralización y a la homogeneización. En la lógica del Imperio es impensable que una potencia superior ocupe el espacio de un poder subordinado, y ello precisamente en razón de la propia preeminencia de esa potencia superior; por el contrario, en la lógica del Estado nacional esa potencia tiende a asumir todas las tareas precisamente porque se ha afirmado como superior. La ocupación del espacio por el Estado-nación se manifiesta, de entrada, por la producción de un territorio sobre el que se ejerce una soberanía política homogénea. Tal homogeneidad se deja aprehender, en un primer momento, a través del derecho: la unidad territorial resulta de la uniformidad de las normas jurídicas. Ya hemos mencionado el papel de los legistas. La lucha secular de la monarquía contra la nobleza feudal, en particular bajo Luis XI; la aniquilación de la civilización de los países de lengua de oc, la supresión de las

lenguas regionales en los actos administrativos y la afirmación del principio de centralización bajo Richelieu van, evidentemente, en el mismo sentido. Desde el siglo XII, con ayuda de los juristas, el rey se emplea a suprimir los cuerpos intermedios y a reducir la diversidad de obediencias. Un adagio de la época reza así: “El vasallo de mi vasallo no es mi vasallo”. El rey redistribuirá las fidelidades, los vasallajes y las obediencias con el fin de no tener sino vasallos directos. Los siglos XIV y XV marcan un viraje decisivo a este respecto. En efecto, es en esta época cuando el Estado sale victorioso de su lucha contra las aristocracias feudales y sella su alianza con la burguesía, al mismo tiempo que se establece un orden jurídico centralizado. Paralelamente, se observa la aparición de un mercado económico “nacional” que responde a la voluntad del Estado de maximizar sus ingresos fiscales gracias a la monetarización de todos los intercambios (los intercambios no mercantiles, intracomunitarios, eran hasta entonces inaprehensibles para el Estado). Tal emergencia del mercado entraña a su vez todo un proceso de desocialización en la medida en que permite al individuo afirmarse independientemente de sus vínculos de pertenencia. “El Estado-nación -precisa Pierre Rosanvallon- es un modo de composición y de articulación del espacio global. Igualmente, el mercado es ante todo un modo de representación y de estructuración del espacio social; sólo secundariamente es un mecanismo de regulación descentralizada de las actividades económicas por el sistema de los precios. Desde este punto de vista, el Estado-nación y el mercado remiten a una misma forma de socialización de los individuos en el espacio, pues sólo son posibles en una sociedad atomizada en la que el individuo es concebido como autónomo. No puede, pues, haber Estado-nación y mercado, en el sentido a la vez sociológico y económico de estos términos, en espacios donde la sociedad se despliega como un ser social global” (47).

Por supuesto, existe una estrecha relación entre esta centralización, cuyo teatro es Francia, y el hecho de que este país sea también el más “artificial” de todos los países europeos: sólo un poder autoritario centralizado podía reunir y antener en un mismo conjunto político realidades geográficas, históricas y humanas tan dispares, y también tan poco proclives a reunirse por sí mismas en un todo coherente. Ya en los años treinta constataba Philippe Lamour que Francia “no es una nación natural. Es un Estado político construido por la unión de diversas regiones de características netamente diferentes, cuando no opuestas(...) Francia, tanto desde el punto de vista racial como desde el punto de vista del clima, tanto desde el punto de vista lingüístico como desde el punto de vista territorial, es un Estado artificial y heterogeneo” (48). Emmanuel Todd

y Hervé Le Bras han formulado recientemente una constatación análoga: “Francia no es ni celta, ni latina, ni germánica. Encrucijada étnica de Europa, Francia es incapaz de decirnos cuál de estos orpigenes ha sido preponderante. Pero Francia sabe muy bien, por contra, hasta qué punto sus teperamentos regionales, normandos o provenzales, auverneses o bretones, son radicalmente diferentes, casi contradictorios”. La conclusión de estos autores es que la “fundamental e irreductible heterogeneidad antropológica de Francia” constituye un caso único en Europa: Francia “no es, como la mayor parte de los países de Europa, una ‘nación étnica’, según la expresión utilizada en el siglo XIX (...) En el plano de las estructuras familiares, hay tanta diferencia entre Normandía y el Lemosín como entre Italia e Inglaterra” (49).

Maurras, evidentemente, fabula cuando escribe que los franceses de hoy heredan “veinte siglos de historia compartida”. Lo que han heredado es, más bien, una secuencia ininterrumpida de anexiones promovida por un Estado que, en el curso de los siglos, ha confundido contantemente el espacio de su poder y el de sus conquistas territoriales, las cuales entrañaron la aculturación forzada de las poblaciones conquistadas. “Se alaba a los reyes de Francia por haber asimilado los países conquistados -escribía Simone Wel-, pero la verdad es que, en muy buena medida, lo que hicieron fue desarraigarlos” (50). Tanto en Occitania como en Bretaña, en Córcega, en Flandes, en el País Vasco o en Alsacia, el modelo francés de asimilación ha funcionado siempre desde arriba, cavando una fosa entre la cultura de la elite y las culturas populares, lo que explica su lentitud en surtir efectos. En el plano lingüístico, por ejemplo, el dialecto fránico se impuso muy lentamente como lengua del rey y lengua de París, incluso en la parte septentrional del reino. “El modo en que el ‘fránico’ sustituyó poco a poco a los otros dialectos de lengua de oïl en los textos literarios -subraya Suzanne Citron- ha sido enmascarado por el imperialismo cultural que acompañó al desarrollo de la monarquía absoluta en el siglo XVI, relevado por la concepción centralizadora y el imperialismo lingüístico ‘republicanos’” (51). En 1539, el edicto de Villers-Cotterets oficializa solamente la francización de los actos administrativos y de la escritura pública en los países de oc. En vísperas de la Revolución, Turgot verá todavía a Francia constituida por varias “naciones”, mientras que Mirabeau, el autor del Llamamiento a la anción provenzal, la describirá como una “agregación inconstituida de pueblos desunidos”. En 1789, en el momento en que se preparan los Cuadernos de los Estados Generales, los representantes de numerosas regiones subrayarán que éstas “están en el reino”, pero “no son del

reino”; Añsacia y Lorena, por su parte, afirman que quieren mantenerse como “provincias extranjeras efectivas”.

4

En el siglo XVIII, la monarquía absoluta sucumbirá a la “crisis de conciencia” de las elites intelectuales trabajadas por la filosofía de las Luces. Pero la crisis se incubaba al menos desde Luis XIV, cuya política de prestigio, que consistía en humillar a los otros soberanos (el papa, el rey de España, el duque de Lorena) y en desplegar sus fuerzas en guerras de magnificencia, tuvo por efecto el separar poco a poco a Francia de todos sus aliados para transformarlos en adversarios. El reinado de Luis XIV, que se saldó con la ruina de las finanzas y una serie de desastres militares, fue también testigo de la culminación del absolutismo real y de la centralización. El rey rompió las últimas feudalidades para dar una conciencia común a los habitantes del reino, mientras ponía a trabajar exclusivamente para sí a un grupo de grandes funcionarios nacidos de la burguesía. No hay duda de que, por esa vía, el absolutismo monárquico abrió el camino a las revoluciones nacionales burguesas. La Revolución era inevitable desde el momento en que, rotas por Luis XIV las últimas resistencias de la nobleza, la burguesía pudo a su vez pretender liberarse de toda coacción político-económica -y reivindicar de derecho un poder político que ya poseía de hecho en lo económico. “Cubierto el camino -escribe Pierre Fouygerollas-, la alianza monárquico-burguesa se deshizo para dejar paso a la sublevación de la burguesía, implicando junto a ella a las masas campesinas contra la monarquía absoluta que anteriormente le había servido de capullo”. Y añade Bernard Charbonneau: “En su empresa de centralización y de unificación (por no decir uniformización o Gleichschaltung), la monarquía, cuya máxima expresión fue la monarquía francesa, era la aliada natural de la burguesía. El día en que esta alianza se rompió, la monarquía estuvo perdida” (52).

Pero tampoco cabe duda de que la Revolución, en muchos aspectos, no hizo sino proseguir y acentuar tendencias que ya estaban presentes bajo el Antiguo Régimen. Es lo que constataba Tocqueville cuando escribía: “La Revolución francesa ha creado una multitud de cosas accesorias y secundarias, pero no ha hecho sino desarrollar el germen de las cosas principales, que ya existían antes que ella (...) En Francia el poder central ya se había apoderado, más que en ningún otro país del mundo, de la administración local. La Revolución sólo ha hecho este poder más hábil, más fuerte, más eprendedor” (53). La misma constatación hallamos en Karl Marx: “La primera Revolución francesa, que se

atribuyó la tarea de romper todos los poderes independientes, locales, territoriales y municipales, para crear la unidad burguesa de la nación, debía necesariamente desarrollar la obra de la monarquía absoluta: la centralización, pero también extender los atributos y el aparato del poder gubernamental” (54). Tanto bajo la monarquía como bajo la república, la lógica nacional consiste, en efecto, en eliminar cualquier obstáculo entre el Estado nacional y los individuos. Su objetivo es integrar de forma unitaria a unos individuos sometidos a las mismas leyes, no reunir colectividades libres de conservar su lengua, su cultura y sus derechos. Y como el Estado solo puede ejercer eficazmente su poder cuando actúa sobre sujetos individuales, no cejará en destruir o limitar los poderes de todas las formas intermediarias de socialización: clanes familiares, comunidades ciudadanas, cofradías, gremios, etc. La prohibición de las corporaciones, en 1791 (ley Le Chapelier), encuentra su precedente en la supresión por Francisco I, en 1539, de “todas las cofradías de oficios y artesanos en todo el reino”, decisión que, en la época, se dirigía principalmente contra los miembros de las sociedades llamadas del Deber. “Luis XIV, en su majestad -escribe Bertrand de Jouvenel-, no es más que un revolucionario que ha triunfado: un primer Napoleón que ha sacado provecho de un primer jacobinismo simplificador e incluso terrorista. Este jacobinismo ha emancipado al Soberano, invirtiendo el anterior imperio de la vieja ley” (55).

La Revolución acelera el movimiento. Afirmado con fuerza el principio de la nación, queda construirla. “La nación no existe entonces -observa Pierre Rosanvallon- sino como una formidable potencia crítica, una referencia para la acción. ¿Cómo dar un rostro y un alma a esta figura abstracta que ya no puede ser asimilada a una estructura orgánica, a un agregado jerárquico de cuerpos intermedios?” (56). La respuesta será una homogeneización todavía mayor. La nación va a ser construida de forma racionalista. La remodelación del territorio (febrero de 1790) en departamentos casi iguales, la lucha contra el “espíritu de la provincia”, la supresión de los particularismos culturales, la ofensiva contra las lenguas regionales y los “patois”, así como la uniformización del sistema de pesos y medidas, traducen así una verdadera obsesión por lo único que se expresa a través de la normalización y el “alineamiento” de las provincias y los estados, de los cuerpos y las inteligencias, de las curiosidades y los comportamientos. Hay que suprimir cualquier diferencia e instaurar por todas partes una igualdad geométrica. Esta obsesión queda especialmente puesta de manifiesto en Siéyès, que se emplea a condenar toda autonomía local y regional: “Francia no debe ser una agregado de pequeñas naciones (...) Francia no es una

colección de Estados (...) Eso sería tanto como despedazar, desgarrar Francia en una infinidad de pequeñas democracias que quedarían vinculadas después por los lazos de una confederación general". "El objetivo -escribe Rosanvallon- es manifestar que el ciudadano, como miembro de la nación, no se confunde con el hombre concreto y sus necesidades; que el ciudadano sólo existe por encima de lo que le diferencia de los otros hombres, como vector puro de la igualdad civil" (57). Francia se espacializa: se convierte en un espacio homogéneo donde han de reabsorberse los particularismos. La división departamental responde a una voluntad de abolir "todo recuerdo de la historia". "Todo ha de ser nuevo en Francia -declara Barrère-; queremos datar de hoy y sólo de hoy" (58). "Una nueva división del territorio -precisa Duquesnoy el 4 de noviembre de 1789- debe producir sobre todo el bien inestimable de fundir el espíritu local y particular en espíritu nacional y público; debe hacer franceses de todos los habitantes de este imperio, esos que, hasta hoy, no han sido más que provenzales, normandos, parisinos o loreneses". En 1792, destituido el Rey, la Convención proclama la República "una e indivisible", principio que en primer lugar será aplicado a la representación nacional. El 27 de noviembre de 1792, en su informe sobre la anexión de la Saboya, el abad Grégoire afirma que "el sistema federativo sería la sentencia de muerte de la República francesa". Dos años más tarde, presenta a la Convención su célebre Informe sobre la necesidad y los medios de aniquilar los dialectos y universalizar el uso de la lengua francesa. A los ojos del Comité de Salvación Pública, la diversidad de las lenguas regionales constituye un "federalismo lingüístico" que hay que "romper enteramente", sobre todo en las zonas fronterizas (59). "Haciendo de la indivisibilidad la carta suprema de la República -constata Suzanne Citron- la Convención desencadena el engranaje totalitario anclado en la monarquía absoluta"(60). La República "erradicará" a la Vendée como la monarquía había "erradicado" a los judíos, los cátaros y los hugonotes. Para retomar la vieja distinción de Tönnies, la nación moderna surge del advenimiento de la sociedad sobre las ruinas de las antiguas comunidades.

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

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

A este individualismo que impregna la lógica de la nación se opone el holismo real de la construcción imperial, donde el individuo no es arancado de sus comunidades naturales y donde cada nivel de pertenencia mantiene su soberanía sobre cuanto cabe dentro del orden de sus competencias. Pierre Fouygerollas resume la situación en estos términos: “En ruptura con las sociedades medievales, que comportaban una identidad bipolar -la de las raíces

étnicas y la de la comunidad de los creyentes-, las naciones modernas se han constituido como sociedades cerradas donde la única identidad oficial es la que el Estado confiere a los ciudadanos. Así la nación ha sido, por su nacimiento y sus fundamentos, un anti-Imperio. En el origen de los Países Bajos estuvo la ruptura con el imperio de los Austrias; en el origen de Inglaterra, la ruptura con Roma y el establecimiento de una religión nacional. España no se castellanizó hasta que escapó del dominio del sistema de los Habsburgo, y Francia, lentamente constituida como nacionalidad contra el imperio romano-germánico, se erigió en nación combatiendo contra las fuerzas tradicionales de Europa entera” (66).

Añadamos que al contrario que la nación, que al hilo de los siglos ha ido definiéndose cada vez más por unas fronteras intangibles, el Imperio no se presenta jamás como una totalidad cerrada. Sus fronteras son por naturaleza móviles, provisionales, lo que traduce su carácter orgánico. Por otra parte, es sabido que, originalmente, la palabra “frontera” tenía un sentido exclusivamente militar: la línea de frente (y de ahí la expresión “hacer frontera”). En Francia, la palabra “frontera” sustituyó al término “marca”, comúnmente empleado hasta entonces, en el siglo XIV, bajo el reinado de Luis X el Obstinado. Pero habrán de pasar todavía cuatro siglos para que adopte su sentido actual de delimitación rígida entre dos Estados: el término no aparece prácticamente nunca en los tratados negociados por Luis XIV (en esta época los territorios no eran propiamente anexionados, sino que se separaban del feudo de una corona para pasar al de otra). Señalemos también que, contrariamente a la leyenda, la idea de “frontera natural”, basada en la definición de la Galia por César y empleada a veces por los legistas del siglo XV, nunca inspiró la política exterior de la monarquía, y que atribuir su paternidad a Richelieu o a Vauban es, simplemente, un error. Fue sólo con la Revolución cuando esta idea, particularmente dudosa en el caso de un país tan poco “natural” como Francia, empezó a ser sistemáticamente instrumentalizada con fines estratégicos. Bajo la Convención, los girondinos la utilizarán para legitimar la fijación de la frontera oriental en la orilla izquierda del Rin. Danton recurrirá a ella el 31 de enero de 1793 para justificar la anexión de Bélgica: “Los límites de Francia están marcados por la naturaleza” (67).

Fue también la Convención, por otra parte, la que sentó las bases del nacionalismo moderno en sus rasgos más agresivos. Sin embargo, la Revolución, en origen, había repudiado toda idea de conquista. Para Mably, el amor por la patria era “una etapa en el recorrido iniciático que lleva al amor a la humanidad

entera". "En el orden político -escribía Carnot-, las naciones son entre sí como los individuos en el orden social; unas y otros tienen sus respectivos derechos (...) La ley natural quiere que tales derechos sean respetados (...) Tenemos por principio que todo pueblo, sea cual fuere la exigüidad del país que habita, es absolutamente dueño de sí en su tierra, que es igual en derecho al pueblo más grande, y que ningún otro puede legítimamente atentar contra su independencia". Todo cambia a partir de 1792, cuando el odio al extranjero se convierte en el resorte principal del terror. A partir de entonces ya no se puede ser, como en 1789, "alemán de lengua y patriota de corazón", pues, dice Barrère, "la emigración y el odio a la República hablan alemán". En el otoño de 1793, la denuncia de Fabre d'Églantine sobre la "conspiración extranjera" lleva a Robespierre a excluir de la Convención al americano Thomas Paine, que es internado en la prisión de Luxemburgo, y al prusiano Anacharsis Cloots. Este último, que en la fiesta de la Federación había encabezado una delegación de extranjeros en representación del "género humano", declaraba el 24 de abril de 1793 que "las denominaciones francés y universal van a convertirse en sinónimos", que "la república del género humano no tendrá jamás disputa con nadie" y que "la Asamblea Nacional francesa es un resaca del mapa-mundi de los filántropos". Pocos meses después, pasaba bajo la guillotina. "¿Podemos mirar como patriota a un barón alemán?", exclamará Robespierre. El reino del extranjero pasa a confundirse con el de los "tiranos", lo cual tiene como consecuencia inmediata el reanimar el espíritu de conquista. "La República -declara Merlin de Douai- puede y debe tanto retener a título de conquista como adquirir mediante tratado los países que considere conveniente, sin consultar a sus habitantes". Otra consecuencia capital es que la aristocracia, en tanto que defensora de un régimen infamante, aparece como un "extranjero del interior", expresión que los nacionalistas ya no dejarán de usar. El aristócrata aparece incluso como doblemente extranjero, primero como descendiente del invasor franco, que desde hace quince siglos vive "a expensas de la nación gala" (68), y después porque no pertenece al cuerpo de la nación, ya que la nobleza, según explicaba Siéyès, constituye "un pueblo aparte, pero un falso pueblo", es decir, un parásito colectivo. Así Barrère podrá declarar de un sólo movimiento que los aristócratas "no tienen patria" y que son "extranjeros entre nosotros", mientras que Saint-Just, estimatizando a "los extranjeros", denuncia a la vez a quienes no son franceses y a quienes combaten los valores de la Revolución. Todos los referentes del nacionalismo moderno aparecen, pues, al mismo tiempo: la nación concebida como absoluto, el mito de la "conspiración del extranjero" y el

tema del “enemigo interior” (69).

Universal en su principio y en su vocación, el Imperio no es, sin embargo, universalista en el sentido que corrientemente se da a este término. Su universalidad jamás ha significado vocación de extenderse a la Tierra entera. Más bien se vincula a la idea de un orden equitativo que aspira a federar pueblos del mismo origen, sobre la base de una organización política concreta, al margen de cualquier perspectiva de conversión o de nivelación. El Imperio, desde este punto de vista, es completamente distinto de un hipotético Estado mundial o de la idea de que podrían existir principios jurídico-políticos universalmente validos en todo tiempo y en todo lugar.

El universalismo está directamente ligado al individualismo (la humanidad percibida como simple adición de átomos individuales), y el universalismo político moderno debe ser pensado a partir de la raíz individualista del Estado-nación. En efecto, la experiencia histórica muestra que el nacionalismo reviste frecuentemente la forma de un particularismo hinchado hasta alcanzar las dimensiones de lo universal. Así, en numerosas ocasiones, la nación francesa se ha definido como “la más universal de las naciones”, y de la supuesta universalidad de su modelo nacional ha pretendido deducir su derecho a extender por el mundo los principios que la habían instituido. El espíritu francés, señala Ernst Curtius, “considera Francia como una abreviación del mundo, como un microcosmos completo en sí mismo (...) Todas las pretensiones del universalismo han sido transferidas a la idea nacional, y sirviéndose de su idea nacional ha pretendido Francia realizar un valor universal” (70). En la época en que Francia se pretendía “la hija primogénita de la Iglesia”, el monje Guibert de Nogent, en su *Gesta Dei per Francos*, hacía ya de los francos instrumento de Dios, argumento que Felipe el Bello recupera para justificar sus pretensiones de independencia respecto al papa: “Cristo encuentra en el reino de Francia, más que en ningún otro país una base estable para la fe cristiana (...) Por eso ha conferido ciertas prerrogativas excepcionales a la monarquía francesa y la ha separado de toda dependencia respecto a cualquier otra potencia que pretendiera hacer valer sus derechos sobre ella” (71). A partir de 1792, la idea motriz del imperialismo revolucionario será que los “principios de la República” son principios “universales”. “Sólo mi patria puede salvar al mundo”, dirá todavía Michelet (72). “Trabajar por ella (la cultura francesa) o defenderla en lo que tiene de específico -responderá Maurras como un eco-, es trabajar y defender el género humano, la humanidad” (73). Desde entonces no han faltado voces autorizadas para asegurar que la idea francesa de nación se

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

Estas precisiones permiten comprender por qué la denominación de "imperio" debe ser reservada sólo a las construcciones históricas que efectivamente merecen tal nombre, como el imperio romano, el imperio bizantino, el imperio romano-germánico, el imperio austro-húngaro o el imperio otomano. En modo alguno son verdaderos imperios, en el sentido que acabamos de indicar, el imperio napoleónico, el III Reich hitleriano, los imperios coloniales francés o británico, ni los imperialismos modernos de tipo americano o soviético. Estos supuestos "imperios", en efecto, no son sino construcciones que resultan de la acción de potencias implicadas en un simple proceso de expansión de su territorio nacional. Las "grandes potencias" no son imperios, sino naciones que simplemente buscan dilatarse a través de la conquista militar, política, económica o de cualquier otro género, hasta alcanzar dimensiones que excedan sus fronteras. Así, en la época de Napoleón, el "Imperio" (término ya utilizado para designar a la monarquía antes de 1789, pero simplemente en el sentido de "Estado") no es más que una simple entidad nacional-estatal que busca afirmarse

en Europa como gran potencia hegemónica. Del mismo modo, el imperio de Bismarck, que también daba prioridad al Estado, buscaba ante todo crear la nación alemana. También se ha constatado con frecuencia el carácter a la vez moderno y estrechamente nacionalista del III Reich; Alexandre Kojève observaba que “el eslogan hitleriano: Ein Reich, ein Volk, ein Führer no es más que una -mala- traducción en alemán del lema de la Revolución francesa: la República una e indivisible” (77). Por otra parte, la incompatibilidad del sistema político hitleriano con la noción de Imperio se hacía ya transparente en su voluntad de Gleichschaltung jacobina y en su crítica radical de la ideología de los cuerpos intermedios y de los “estados” (Stände) (78). También en el “imperio” soviético prevaleció siempre una visión centralista y reductora que implicaba un espacio político-económico unificado y una concepción de las autonomías locales cuando menos restrictiva. Respecto al “modelo” americano, que pretende convertir el mundo entero a un sistema homogéneo de consumo material y de prácticas tecno-económicas, mal vemos qué principio espiritual podría reivindicar si no es, precisamente, el de un universalismo religioso de origen bíblico y puritano que, finalmente, no es más que un etnocentrismo enmascarado.

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

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

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

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

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

El imaginario de las naciones también está inmerso en una crisis radical, y los mismos que hablan sin cesar de “identidad nacional” son en general incapaces de definirla de una forma que no sea puramente negativa. El propio modelo estatonacional de integración parece haber agotado todas sus posibilidades: la evolución de las instancias de poder hacia un sistema de competencias tecno-gestoras, que ha provocado la iplosión de hecho de lo político, confirma que la lógica nacional ya no está en condiciones de integrar nada ni de asegurar la regulación de las relaciones entre un Estado criticado desde todos los flancos y una sociedad civil en vías de explosión. “Ya se trate de las funciones tradicionales de la soberanía como la defensa o la justicia, ya de las competencias económicas -escribe Jean-Marie Guéhenno-, la nación se nos muestra cada vez más como un marco exiguo, mal adaptado a la integración

creciente del undo” (92). “La verdad -añade Claude Imbert- es que hoy la idea republicana de nación, nacida del mito revolucionario, se hunde. Y que todavía no hemos sido capaces de sustituirla” (93). Aristóteles decía que una unidad política es ficticia mientras no alcanza un estado de autosuficiencia. En ese sentido, todas las unidades políticas modernas son ficticias.

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

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

Hay signos que no engañan. La reunificación alemana, la fascinación por la vieja Austria-Hungría o el renacimiento de la idea de Mitteleuropa (94) se cuentan entre esos signos. Por sí sola, la caída del muro de Berlín marcó a la vez el final del siglo XX y el cierre de una época cuyo resultado había sido el Estado-nación. Por otra parte, todo el proceso de construcción europea emprendido desde hace tres decenios responde, sobre todo en sus más recientes desarrollos, a un modelo que debe más al del Imperio que al del Estado-nación. En efecto, en las instituciones europeas reencontramos algunas características “imperiales” evidentes: el reconocimiento de una multiplicidad de las fuentes del derecho, la afirmación (al menos teórica) del principio de subsidiariedad, la distinción entre nacionalidad y ciudadanía, la fluctuabilidad de las fronteras, la inscripción de los espacios nacionales en un espacio jurídico que los desborda, etc. Sin duda falta

aún lo esencial: la soberanía política, la puesta en práctica real del principio de subsidiariedad (el “déficit democrático”) y la presencia de un principio espiritual fuerte. Pero es suficiente para hacer creíble la hipótesis de Antoine Winckler, según la cual la actual la oposición a Europa se debe en gran parte a que “el pensamiento político clásico ha instituido el estado-nación como modo único de organización política, olvidando así la existencia de otros modelos socio-políticos”, y en particular aquellos que, como la Hansa o el Sacro-Imperio, se fundaban “sobre una multiplicidad de redes jurídicas y políticas coexistentes, pero no necesariamente coextensivas” (95).

La llamada del Imperio nacerá de una necesidad que algunos no han dejado nunca de sentir. En un texto escrito en 1945, pero que no fue publicado hasta mucho más tarde, Alexandre Kojève apelaba ya a la foración de un “imperio latino” y planteaba la necesidad del Imperio como alternativa al Estado-nación y al universalismo abstracto. “El liberalismo -escribía- yerra al no percibir ninguna entidad política más allá de las nacionales. Pero el internacionalismo peca de no ver nada políticamente viable más acá de la humanidad. Tampoco ha sabido descubrir la realidad política intermedia de los imperios, es decir, de las uniones o de las fusiones internacionales de naciones emparentadas, que es precisamente la realidad política del momento” (96). “Idealmente -escribe por su parte Pascal Bruckner- Europa tendría vocación de ser el primer Imperio democrático, única alternativa a dos callejones sin salida: la opresión imperialista y el tribalismo (...) Por primera vez, un Imperio sería la garantía de supervivencia de las pequeñas comarcas, y no la certidumbre de su desaparición” (97). Jean-Marie Guéhenno, por último, también anuncia la llegada de una nueva “edad imperial”: “Este imperio no será ni una super-nación ni una república universal. No será gobernado por un emperador. Y sin embargo, la idea de Imperio es lo que más se acerca a la organización que ha de venir. Siempre y cuando pensemos no en las construcciones precarias de un Carlos Quinto o de un Napoleón, sino más bien en el imperio romano y, quizá, en el imperio chino” (98).

Europa, para hacerse, necesita una instancia unitaria de ecisión política. Pero la unidad política europea no puede construirse según el modelo nacional jacobino, so pena de ver desaparecer la riqueza y la diversidad de todos los componentes de Europa, del mismo modo que no puede ser el mero resultado de la supranacionalidad económica cara a los tecnócratas de Bruselas. La Europa democrática y pluralista no puede hacerse sino según un modelo federal -la “Europa de las cien banderas”-, pero un modelo federal portador de una idea, de

un proyecto, de un principio, es decir, en último análisis, según un modelo imperial. Tal modelo permitiría resolver el problema de las culturas regionales, de las etnias minoritarias y de las autonomías locales, problema que en el marco del Estado-nación no puede hallar solución verdadera (99). Igualmente permitiría repensar, a la luz de ciertos fenómenos recientes de inmigración, toda la problemática de las relaciones entre ciudadanía y nacionalidad. Este modelo ayudaría a conjurar los peligros, hoy nuevamente amenazantes, del irredentismo etnolingüístico y del jacobinismo xenófobo. Por último, y en virtud del lugar decisivo que otorga a las nociones de autonomía y subsidiariedad, el modelo imperial dejaría amplio espacio para los procedimientos de democracia directa. Principio imperial en la cúspide, democracia de base en el cimiento: así se renovaría una vieja tradición.

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

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

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

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

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

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

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

(5) *Le mythe national. L’histoire de France en question*, ed. Ouvrières-EDI, 1989, p.114. Cf. también Olier Mordrel: *Le mythe de l’hexagone*, Jean Picollec, 1981.

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

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

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

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

(10) El término se extiende en la misma época, y con el mismo sentido, a los demás países. Designa sucesivamente a los patriotas holandeses, hostiles a los

aliados del Príncipe y republicanos declarados (que a partir de la muerte de Ana de Orange, en 1759, lucharán contra el stathouder orangista restaurado, Guillermo V, y después, en 1793, empujarán a la República francesa a declarar la guerra a su propio país), a los insurgentes americanos hostiles a la autoridad de la Corona, y luego a los belgas adversarios de los “estatistas” (o partidarios del régimen de las corporaciones) y defensores de la Revolución francesa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(24) *Essais politiques*, Pardès, Puiseaux, 1988, p.86.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(34) A partir de ese momento -estima Denis de Rougemont- "la soberanía del Estado ya no puede servir sólo para rechazar lo que se detesta. Ya no es omnipotencia, sino potencia para rechazar, y bloquea toda solución incompatible con la pretensión que arbitrariamente se alega. Ya no es voluntad, sino nolvontad, que es querer el no, querer la nada" (Op. cit., vol.2, p.795).

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

(36) "Le concept de Empire", en Maurice Duverger (ed.): Le concept d'Empire,

- PUF, 1980, pp.10-11. Cf. también John Gilissen: "La notion d'Empire dans l'histoire universelle", en Les grands empires, Société Jean Bodin, 1970.
- (37) "L'Empire revient", en Commentaire, primavera 1992, p.19.
- (38) Essais politiques, op. cit., p.83.
- (39) Tras el impulso del culo al Sol invicto (Sol invictus), la expresión será instaurada por Comodo en la titularidad imperial: el emperador se convertirá así en el "Sol señor del Imperio" (Sol dominus imperii).
- (40) "L'empire romain comme modèle", en Commentaire, primavera 1992, p.28.
- (41) Ibid., p.32.
- (42) Ibid., p.29.
- (43) Ibid., pp. 34-35.
- (44) L'histoire, un essai d'interprétation, Gallimard, 1951, p.349.
- (45) "Principe fédératif et réalités humaines", en Edward Hallett Carr, Wilhelm Röpke, Robert Aron et al.: Nations ou fédéralisme, Plon, 1946, p. 268.
- (46) Histoire de l'empire des Habsbourg, 1273-1918, Fayard, 1990.
- (47) Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché, Seuil, 1989, p.124.
- (48) "Fédéralisme et autonomie", en Plans, agosto-septiembre 1932, p.1.
- (49) L'invention de la France. Atlas anthropologique et politique, Pluriel, 1981.
- (50) Op. cit., p. 141. Bajo la Ocupación, en 1943, Simone Weil añade: "Los actuales colaboradores tienen, respecto a la nueva Europa que forjaría una victoria alemana, la misma actitud que se les pide tener a los provenzales, a los bretones, a los alsacianos o a los campesinos respecto al pasado, respecto a la conquista de su país por el rey de Francia. ¿Por qué la diferencia de épocas habría de cambiar el bien y el mal?" (Ibid., pp.184-185).
- (51) Op. cit., p.126.
- (52) Sauver nos régions. Écologie, régionalisme et sociétés locales, Sang de la Terre, 1991, p.48.
- (53) L'Ancien Régime et la Révolution (1856), Gallimard, 1964, vol.I, p.65.
- (54) Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon.
- (55) De la souveraineté. A la recherche du bien politique, Th. Génin-Libr. de Médecis, 1955, p.237.
- (56) L'État en France, de 1789 à nos jours, Seuil, 1990, p.100.
- (57) Ibid., pp.102-103.
- (58) Cité par Mona Ozouf: L'école de la France. Essai sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement, Gallimard, 1984, p.33.
- (59) "Es sobre todo hacia nuestra fronteras -precisa el abad Grégoire- donde los

dialectos, coumnes a pueblos de lindes opuestas, establecen con nuestros enemigos relaciones peligrosas, mientras que, en la extensión de la República, cada jerga es una barrera que impide los movimientos del comercio y atenúa las relaciones sociales”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(69) Cf. Hélène Dupuy: “Un processus paradoxal: la continuité à l'oeuvre dans la

constitution du nationalisme français sous la Révolution”, en *History of European Ideas*, agosto 1992, pp.313-318, y Jean-Pierre Gross: “La politique militaire française de l’an II et l’éveil du nationalisme”, *ibid.*, pp.347-353.

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

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

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

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

(74) Sophie Wahnich: “L’‘étranger’ dans la lutte des factions”, en *Mots*, marzo 1988, p.127.

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

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

(77) Es interesante señalar que, bajo la Ocupación, uno de los tenores de la Colaboración, Marcel Déat, no dudó en trazar un paralelo entre la Revolución francesa y la revolución nacional-socialista, ambas derivadas para él de una misma “corriente autoritaria, centralizadora, jerárquica, organicista”. “El Estado jacobino -escribía Déat- es a su manera totalitario como el Reich. El federalismo girondino es duramente combatido, la unificación del país es enérgicamente llevada a término, incluso desde el punto de ista lingüístico. ¿Es un azar que Adolf Hitler haya proseguido el mismo esfuerzo desde 1933?” (*Pensée allemande et pensée française, Aux armes de France*, junio 1944, p.21). Déat continúa comparando a Hitler y Robespierre, a las Waffen SS y a los voluntarios del año II, a las asambleas revolucionarias y al partido único, y concluye: “La Revolución francesa tendió al nacional-democratismo y nosotros tendemos hoy hacia un nacional-socialismo. Pero el primer movimiento era tan revolucionario como el segundo, tenía el mismo sentido, iba en la misma dirección. Es absolutamente falso querer contraponerlos” (*ibid.*, pp.38-39). El carácter apologético de la frase la hace aún más llamativa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(87) Cf. Julien Benda: Esquisse d’une histoire des Français dans leur volonté d’être une nation. Según Benda, como ya señaló Jacques Nanteuil, “Francia es una idea anterior a los franceses, interior a cada uno de ellos y que tiende a realizar las condiciones necesarias para su existencia” (Cahiers de la Nouvelle Journée, 25, Bloud et Gay, 1933, p.241). Más radical, Henri Lefebvre estimaba que, en este libro, Benda adopta “la definición fascista de la nación” (Le nationalisme contre les nations, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1988, p.99).

(88) El 10 de julio de 1986, Jean-Claude Martínez, diputado del Front National, declaraba lo siguiente sobre Nueva Caledonia: “El principio de autodeterminación es una norma perversa, una máquina de trocear pueblos. Atenta contra la integridad del territorio y contra la unidad de la República. A sangre y fuego hemos devuelto al seno de Francia la Vendée de los chuanes, el Languedoc de los cátaros, las Cévennes de las camisas, la Comuna, y a los federalistas y a los girondinos, ¿vamos ahora a abrir una puerta en Nueva Caledonia hacia la independencia?”.

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

(90) Jean Chesneaux: “Désastre de la mondialisation”, Terminal, julio-agosto

1989, p.10.

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

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

(93) *Le Point*, 8 enero 1990.

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

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

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

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

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

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

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