

La frontera interior en el espejo del tiempo: Fichte, Balibar y la identidad europea

Alejandro Martínez y Fernando Remiro

Alejandro Martínez es Licenciado en Historia, en Filosofía y Máster en Estudios Filosóficos por la Universidad de Zaragoza. Actualmente prepara su tesis doctoral en torno a Walter Benjamin.

Fernando Remiro es Licenciado en Historia por la Universidad de Zaragoza, Máster en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid y colaborador con The New Federalist.

Fichte escribió sus *Discursos a la nación alemana* en un Berlín invadido por Napoleón, en 1806.¹ Su pretensión, en tal contexto, era ofrecer una retórica convincente que reavivase la autopercepción de los alemanes para hacer frente al extranjero, partiendo de un déficit comunitario por restaurar y disponiendo la unidad nacional como un objetivo por recobrar. Fichte retomaba así la contraposición clásica entre el espíritu latino y el espíritu germano, como dos caminos políticos y culturales no solo diferentes, sino contrapuestos, dando preeminencia, evidentemente, al espíritu alemán frente al resto de naciones europeas. Lengua, territorio y espíritu como fundamentos de una nación en común. No extraña así que Fichte sea considerado como un eslabón fundamental en la reconstrucción de los orígenes del nacionalismo alemán. Pero lo cierto es que hay mucho más que una identificación unívoca entre su discurso y los acontecimientos ulteriores. De antemano cabe descartar cualquier vinculación causal entre su retórica y los desastres genocidas habidos en Europa un siglo y medio después de sus *Discursos*. Pero es que la retórica nacionalista misma escapa en Fichte a cualquier reducción tópica. Más que ante un discurso sobre la nación, estamos con Fichte ante una reflexión, en voz alta, en torno a los fundamentos de la comunidad, en un sentido ontológico y general. Todavía más relevante resulta el hecho de que el acento liberal y el inflamado ideal anárquico de sus textos de juventud dejara

paso en Fichte, décadas después, a una suerte de liberalismo conservador que había sustituido al individuo por la nación como centro neurálgico de su sistema político. Asistimos en Fichte, por tanto, al desplazamiento “desde una *Gessellschaft* de individuos libres hacia una *Gemeinschaft* de lazos bien sólidos y valores morales compartidos”.² La nación aparece así como una comunidad intersubjetiva sustancial, y no ya como una unión de individuos libres entendidos como ciudadanos iguales. La nación frente al individuo, opuestos como en una disyunción. Es esta idea de la nación como una totalidad orgánica, como un todo holístico integrador donde no caben la discrepancia y la disensión, la que pone de relevancia las implicaciones de la *frontera interior* que ocupa a Balibar en sus reflexiones.

La idea de una *frontera interior*, de una escisión radical entre lo propio y lo ajeno, ha sido de frecuente recurrencia en las ciencias sociales, si bien a menudo bajo otras denominaciones, para aludir a los procesos de autoconciencia y percepción entre grupos (pensemos en la dicotomía *emic/etic*). No es, por tanto, una noción novedosa, si bien en Fichte encuentra afortunada resonancia poética y relevantes implicaciones historiográficas en torno al citado problema alemán. No en vano el telón de fondo sobre el que Fichte pronuncia sus *Discursos* es el proceso de revoluciones políticas, progresivamente generalizado en

1 J. G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, trad. de M.ª Jesús Varela y L. A. Acosta, Tecnos, Madrid, 2002. Véase también el espacio dedicado a Fichte en la estupenda monografía de R. MAIZ, *La frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*, Tres Fronteras, Murcia, 2008. También puede consultarse J.-L. VILLACANAS, 'Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno', *Revista de Estudios Políticos*, 72, 1991, pp. 129-172.

2 R. MAIZ, *La frontera interior*, p. 53.

*Fichte retomaba así la
contraposición clásica entre
el espíritu latino y el espíritu
germano como caminos políticos y
culturales diferentes
y contrapuestos*

toda Europa, que trajo consigo la gestación de los modernos Estados nacionales. La coincidencia del Estado con la nación, sin embargo, lejos de constituir un acontecimiento dado y evidente, es resultado de intencionados procesos políticos, que amalgamaron la identidad cultural con la identidad política, trasladando al *ethos* la constitución última del *demos*. La formación estatal y la construcción nacional fueron a menudo dos procesos independientes, pero retóricamente asimilados bajo una misma dinámica. De ahí que a menudo se terminase asociando la comunidad lingüística, cuando no la comunidad espiritual, con la comunidad política, sin consideración alguna sobre los principios constitucionales que articulaban dicha comunidad. El ideal republicano a menudo cedió ante las demandas retóricas de un nacionalismo más efectivo cuanto menos cívico. No fue esta, sin embargo, una marca exclusiva del caso alemán. El republicanismo francés, tan cacareado como paradigmático, se amalgamó de hecho con un nacionalismo exacerbado, con una idea altisonante de los valores de la patria, hasta el punto de forjarse, a ojos de sus vecinos, una noción propia para mencionarlo, la idea del *chovinismo*. Figuras tan dispares como Renan y Meinecke advirtieron ya esta dispar valoración de dos proyectos comunitarios que en el fondo coinciden en sus planteamientos. En suma, pues, cabe preguntarse si es posible una República que no haga pie en un ideal nacional. O dicho de otro modo: ¿basta acaso el fundamento nacional para dar forma a una comunidad política sin carencias cívicas? ¿Qué lugar tiene la multiplicidad dentro de una comunidad entendida según el modelo de los modernos Estados nación? ¿En qué sentido cabe pensar, desde Europa, en una comunidad pos-nacional? Estos interrogantes son los que están detrás de los inflamados *Discursos* de Fichte, que no por más enardecidos son menos sintomáticos, más bien al contrario.

Y es que bien podría decirse que cualquier consideración sobre la identidad europea pone de relieve un interrogante de mayor alcance en torno al fundamento de la comunidad. Desde Fichte a Balibar, como hemos visto, se tiende un significativo vínculo que nos descubre la reluctancia del problema comunitario al paso del tiempo. No en vano, recientemente ha sido este el asunto central de los principales debates habidos en filosofía política. Así, de hecho, el interrogante que se

desplegaba ya en la *comunidad inconfesable* de Blanchot o en la *comunidad infinita* de Bataille ha recobrado vitalidad con la obra de J.-L. Nancy, Z. Bauman y R. Esposito, entre otros, como si el relevo generacional no hiciese sino agudizar la vitalidad del debate.³ Además, los términos en los que el debate se plantea hoy apenas se distancian de los que Fichte manejase en sus *Discursos*. Estamos, en suma, ante el mismo problema: la cuestión de la frontera interior tiene, pues, como reverso el problema del fundamento comunitario.

Sea como fuere, lo cierto es que detrás del interrogante comunitario se esconde un problema biopolítico. Pensar la comunidad significa asimismo vérselas con la ley, no escrita, que sanciona con la vida o la muerte a quienes quedan dentro o fuera del círculo comunitario. No en vano, el problema comunitario y el problema alemán se hallan indisolublemente ligados. No se trata ya del caso concreto tomado como una excepcionalidad, sino como un ejemplo palmario y mayúsculo de un vínculo más hondo entre el fundamento comunitario y la tentativa genocida. El siglo XX ha sido luctuosamente productivo a la hora de suministrar ejemplos de esta relación. En cualquier caso, una arqueología del problema alemán, como ejemplo paradigmático, descubre la pervivencia de una constante tentativa genocida anidando en el seno de cualquier diseño comunitario basado en la integridad y comprometido con la asimilación. Quizá sea esta, la asimilación, la más equívoca y ambivalente de cuantas aspiraciones sobrevuelan el diseño biopolítico de una comunidad. No en vano, los discursos sobre el multiculturalismo tienden a precipitarse en un abismo de aporías, reclamando a un tiempo la asimilación y la salvaguarda de las singularidades. Pero quizá el problema no resida tanto en las propias retóricas multiculturalistas como en una confusión perpetuada en el seno de nuestras lógicas políticas. A saber: la ausencia de una distinción entre la identidad política y la identidad cultural, como si ambas debieran siempre confluir en un mismo estatuto. La disyuntiva entre *demos* y *ethos* está en el centro de esta confusión. El proyecto comunitario moderno fue incapaz de recrear con solvencia una noción cívica, una idea de ciudadanía, que se compusiera al margen de los influjos culturales de cuantos se integrasen bajo su amparo.

El problema comunitario, por tanto, no descubre tan solo un interrogante sobre las esencias y los fundamentos, sino que señala además el problema de los contactos y las fricciones. El problema de las fronteras, en suma; tanto en sentido literal como en sentido figurado. Y es que la vida comunitaria carece de inmovilismo. Las comunidades tienen una piel demasiado fina como para constituirse en mónadas aisladas y seguras de sí mismas. La firmeza comunitaria es siempre una

³ Véanse, respectivamente, Z. BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, trad. de M. Aguiluz, Anthropos, Barcelona, 2005; Z. BAUMAN, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Albores, Siglo XXI, Madrid, 2006; M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002; G. BATAILLE, *El Estado y el problema del fascismo*, trad. de P. Guillem, Pretextos, Valencia, 1993; F. MARMANDE, *George Bataille, político*, trad. B. L. Gereman, Del Signo, Buenos Aires, 2009; J.-L. NANCY, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela, Arena Libros, Madrid, 2006; R. ESPOSITO, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Sobre el tema de fondo, el ideal comunitario moderno, también puede verse Ch. STALLAERT, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Circulo de Lectores, Barcelona, 2006.

ficción, cuando no un síntoma alarmante de un germen genocida. La comunidad es, de hecho, la conciencia de una inseguridad compartida; la certeza de una misma limitación fronteriza. Se trata, pues, de un artificio que niega la evidente vulnerabilidad para afirmar la tentación de seguridad. Comunidades que se construyen *contra* algo aunque de hecho afirmen constituirse *en torno* a algo, siendo este *algo* generalmente un *alguien* comunitario constituido por semejantes procedimientos. Se trata, pues, de la dicotomía entre aquellos proyectos comunitarios constituidos “hacia adentro” (procedimiento esencialista) y aquellos construidos “hacia afuera” (en torno a la idea de una identidad cívica).

A cambio, la proliferación de ontologías nómadas, lógicas mesiánicas y alegorías rizomáticas, tan fecundas desde el postestructuralismo, no traduce otra cosa que la necesidad de esquivar el dispositivo unívoco que ha fundado la comunidad moderna como un ente firme, cerrado, asociado con la integridad territorial y la ortodoxia étnica.⁴ La pregunta, entonces, parece evidente: ¿cabe pues otro fundamento comunitario? ¿Cabe federar las diferencias sin cancelar su esencia? ¿Es posible una suerte de comunidad spinoziana, algo así como una comunidad en constante composición, siempre en potencia, pero nunca en acto?

En cualquier caso, el problema último de estas aporías comunitarias radica en la muerte metafísica del sujeto que traen consigo. La consecución de estos ideales comunitarios pasa por la anulación del individuo. La mismidad autorreferente de sus lógicas solo se alimenta del silencio del individuo. De ahí que la posibilidad de una resolución ciudadana de estos modelos comunitarios se antoje pura quimera, en ausencia de un lugar ontológico prioritario para la libertad individual entre los dispositivos que sostienen la comunidad.

No obstante, y a pesar de todo lo dicho, no hay tanta distancia entre Fichte y nosotros. Cabe, de hecho, preguntarse: la piel de Fichte, ¿era acaso menos porosa y más reluctante que la nuestra? Su frontera interior y la nuestra, ¿no son la misma, salvo que disfrazada ahora de europeísmo?

FRONTERA E IDENTIDAD EUROPEA: DEL CHOQUE COLONIAL AL APARTHEID EUROPEO. Como afirma Balibar en el texto presentado, Fichte y el concepto de frontera interior han sido *llevados a las trincheras*. Y sin duda una de las trincheras más definitivas y cruentas donde se ha bregado el concepto es la colonial. En gran medida, y no es una idea en absoluto ajena al pensamiento de Balibar, Europa ha definido sus relaciones con el resto del mundo a través del colonialismo, siguiendo unos esquemas de dominación e interdependencia desigual que todavía hoy constriñen su política exterior.

⁴ Entre las muchas referencias disponibles, véanse, por ejemplo, G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Rizoma*, trad. de C. Casillas y D. Navarro, Pre-Textos, Valencia, 2003; y A. NEGRI, *Spinoza subversivo: variaciones (in) actuales*, trad. R. Sánchez, Akal, Madrid, 2000. Sobre esta constelación temática y generacional, véase también O. MARCHART, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de M. Delfina, FCE, Buenos Aires, 2009.

Y a pesar de su indeleble cicatriz económica y geopolítica, es en la configuración de la identidad europea donde el colonialismo (entendido no solo como una categoría histórica, sino como una infinita constelación de experiencias individuales) ha dejado su huella más profunda y *esencial*.

El texto de Balibar nos sitúa en el origen de la construcción de las naciones europeas, en las consecuencias de la invasión napoleónica, en el momento en el que los alemanes tuvieron que vivir *como si solo estuvieran entre ellos mismos*. Esa necesidad de una construcción forzosamente interior de la identidad se multiplicó en Europa, especialmente en Francia u Holanda, en las décadas siguientes a través del auge colonial. El fenómeno que describe Balibar para la Alemania de Fichte se repite, con algunas variaciones pero con mayor intensidad, entre los europeos que vivían en las colonias, que también tuvieron que vivir *solos*. Porque la *frontera colonial*, aquella que separa al colonizado del colonizador, la que permite dar sentido a la diferencia, proteger la identidad propia diluida y confundida lejos de la metrópoli, salvar la *crisis cotidiana del Imperio*,⁵ no es, en definitiva, sino una *frontera interior*.

La definición de frontera que utiliza Balibar (como algo que encierra pero que también *pone en contacto*) es tan adecuada para definir el nudo de relaciones generadas en el ámbito colonial que constituye una evidencia en sí misma del peso de la experiencia colonial (y anti-colonial) en el pensamiento europeo. La frontera de Balibar no es la frontera diplomática, ni la militar, ni el muro identitario infranqueable que los colonizadores hubieran querido levantar para *protegerse* de la mezcla. Después de que el colonialismo *pusiera a prueba* a las jóvenes identidades nacionales europeas, ya no es posible entender la frontera como una línea que separa dos lugares, sino como un lugar en sí mismo, poroso, inestable y transformador. Es el choque colonial el que enfrentó al universalismo europeo con sus contradicciones genéticas: los mecanismos de exclusión forjados en el régimen colonial son los que definieron la identidad europea decimonónica como esencialmente racista.⁶ El choque colonial fue la piedra de toque del nacionalismo lingüístico de Fichte: el colonialismo demostró que los límites del universalismo europeo eran sus fronteras, y que esas fronteras eran el lugar donde se ponían en juego los rasgos más íntimos de su identidad. Los nacionalismos europeos que se dirigieron hacia el desenlace fatal del siglo XX no solo se forjaron en Jena, Sedán y Verdún, sino en la batalla cotidiana y doméstica por la identidad en la frontera colonial. La propia obra de Balibar nos ayuda a poner en contexto el razonamiento que sigue en este trabajo, evita que acabemos en la conclusión de que los nacionalismos europeos se modelaron

5 V. RAFAEL, 'Colonial domesticity', en V. RAFAEL, *White Love and other events in Filipino history*, Duke UP, Durham & London, 2000, p. 56. A través del estudio de la correspondencia y las memorias de mujeres estadounidenses (esposas de empresarios, funcionarios de la administración, diplomáticos) que vivieron en Filipinas durante los años de la colonización norteamericana, Rafael consigue dibujar —en una argumentación aplicable a la realidad colonial de las Indias holandesas o de la África y la Indochina francesas— los mecanismos de construcción de esa frontera: el recurso a lo pintoresco como medio de distanciamiento y comprensión de la diferencia cotidiana; las fronteras ya no *interiores* sino *íntimas* trazadas en el propio hogar, para conjurar la amenaza casi física, sexual, de la convivencia cotidiana con la servidumbre indígena.

6 La creación de un discurso de degeneración de la raza europea al permanecer mucho tiempo fuera de un ambiente propicio, los debates sobre el estatus legal de los mestizos, el intento de dotar de cientifismo a la decisión de conceder la ciudadanía y sus privilegios a un mestizo, todos los desarrollos políticos que se produjeron en el siglo XIX para organizar la convivencia con el *otro* colonizado fueron esencialmente mecanismos de exclusión basados en la raza. Cf. E. BALIBAR, 'Racism and nationalism', en E. BALIBAR/I. WALLERSTEIN, *Race, nation, class: ambiguous identities*, Verso, London/ New York, 1991, pp. 37-68; A. L. STOLER, 'Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies', *The Journal of American History*, vol. 88, no. 3 (Dec., 2001), pp. 829-865; A. L. STOLER, 'Sexual Affronts and Racial Frontiers. European Identities and the Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia', en *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/London, pp. 198-237.

*Considerar Europa a los Balcanes,
frenar a Turquía y excluir a los
países del sur del Mediterráneo es
también un acto identitario*

alrededor del choque franco-alemán. Fue un proceso conjunto, de creación de la identidad a través de la diferencia, a través del *otro* europeo, pero también del *otro* colonizado.

Solo entendiendo el choque colonial como una frontera interior europea (o más bien como una constelación de ellas) podemos comprender la forma en que Balibar ha utilizado la reflexión tejida en este artículo para construir su aportación al debate sobre la identidad europea actual. A través del estudio del concepto de frontera interior en Fichte, Balibar ha logrado sentar una base teórica extremadamente versátil y pulir un concepto, como él mismo afirma, de enorme *plasticidad*. Por ello, si tomamos como nexo la reflexión anterior sobre la frontera colonial, el concepto tiene una aplicación valiosa para el debate identitario actual. Porque la inmigración, el otro gran fenómeno contemporáneo de contacto entre Europa y el resto del mundo, se ha convertido en la actualización de ese choque entre el universalismo europeo y las contradicciones derivadas de la construcción de mecanismos de exclusión.⁷ Para Balibar, la relación de los ciudadanos y gobiernos europeos con los inmigrantes *se juega* en la nueva frontera interior de Europa. La metáfora no puede ser más sugerente para la Unión Europea, cuya acción se confunde entre lo interior y lo exterior, aunque presenta, como veremos a continuación, algunos problemas de difícil solución.

El primero de ellos es la dificultad de definir cuál es la naturaleza real de las fronteras europeas. Al tratarse de un conjunto de Estados que tiene la posibilidad de ampliarse, la Unión Europea no puede definir sus fronteras como exteriores, en el sentido clásico de las relaciones internacionales entre Estados-nación, donde las fronteras solo pueden variar a través del instrumento de la guerra o la diplomacia. Pero, además, las fronteras de la UE son interiores porque al trazarlas Europa está definiendo su identidad. Considerar Europa a los Balcanes, frenar a Turquía y excluir a los países del sur del Mediterráneo, más allá de la lógica geoeconómica, es también un acto identitario. Por ello, en materia de ampliación, la política exterior de la UE se vuelve interior, y la forma de gestionar sus fronteras es definitiva para su propia identidad democrática. El choque entre universalismo y exclusión aparece aquí mezclado con otros criterios políticos, pero también es susceptible de entenderse en la perspectiva dibujada por Balibar:

hasta dónde se pueden expandir las fronteras de Europa; cuál es la identidad del pueblo (*¿etnos o demos?*) europeo que sirve de criterio definitorio de su frontera.

Ello nos lleva al segundo, y más importante, de los problemas donde Balibar llega a un nudo difícil de desatar. Partiendo del concepto de frontera interior, Balibar identifica con claridad el problema de la inclusión-exclusión revelado por la inmigración hacia Europa y por la globalización. El *apartheid europeo*,⁸ término acuñado con un criterio tal vez más militante que académico, es para Balibar un fenómeno derivado directamente de la adición de soberanías nacionales: la ciudadanía europea incluye automáticamente a los ciudadanos de los estados Europeos, pero excluye a un nivel superior a los extranjeros, en una nueva frontera interior. Para superar la exclusión, Balibar propone *democratizar la institución de la frontera, ponerla al servicio de los hombres y someterla a su control colectivo, para hacer de ella uno de los objetos de su "soberanía"*.⁹ Sin embargo, ¿qué significa democratizar la frontera? ¿Puede ser democrática la frontera de una democracia? Volviendo al problema anterior, democratizar la frontera en términos de universalidad supondría aceptar su propia caducidad histórica. En realidad, el discurso de Balibar propone un relato sobre el futuro de Europa en el que no existe la nación, o al menos no la nación de Fichte. Y, sin embargo, la realidad que el propio autor analizaba a finales de los 90 y principios de 2000 (limpieza étnica en los Balcanes, conflictos con los sin papeles en Francia, brotes de xenofobia en el sur de España, el acceso del neofascismo al gobierno de Austria), actualizada una década después, desmiente el proyecto: la Unión Europea es una institución posnacional, pero formada todavía por naciones.

A pesar de ello, Europa sigue siendo un lugar privilegiado para la experimentación política. La esencia pos-nacional del proyecto europeo puede resolver la contradicción inclusión-exclusión. Por eso es de vital importancia volver sobre el concepto de frontera interior como lo formula Balibar en el artículo. Porque si lo entendemos dentro del conjunto de su obra, hallamos la clave del problema identitario europeo: no existe interior o exterior cuando se trata de definir la identidad europea. Como en la Alemania de Fichte o en las naciones colonialistas, Europa sigue *jugándose* en su frontera. Y esa frontera es necesariamente interior.

7 "La constitución democrática del pueblo en la forma de nación ha tenido como consecuencia inevitable unos sistemas de exclusión" (E. BALIBAR, 'En las fronteras de Europa', en *Nosotros, ¿Ciudadanos de Europa?*, trad. de F. de la Fuente y M. de la Fuente, Tecnos, Madrid, 2003, p. 28).

8 E. BALIBAR, 'Violencia y mundialización: ¿es posible una política de la civilidad?', en *Ibid.*, p. 190 y ss.

9 E. BALIBAR, 'Fronteras del mundo. Fronteras de la política', en *Ibid.*, p. 175.

