

## Nacimiento y despliegue del Estado a partir del modelo de Westfalia

Luis S. Villacañas de Castro\*

### I

«El gobierno racional se resume, por decirlo de alguna manera, en lo siguiente: teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un periodo de tiempo determinado. Y solamente es capaz de hacerlo si aumenta su propia potencia. Y si sus enemigos también lo hacen. El Estado cuya única preocupación fuera el mantenerse acabaría, sin duda, por caer en el desastre. Esta idea es de la mayor importancia y se halla ligada a una nueva perspectiva histórica. En definitiva, supone que los Estados son realidades que deben, necesariamente, resistir durante un periodo histórico de duración indefinida, en un área geográfica en litigio»<sup>1</sup>.

En este párrafo del texto «*Omnes et singularum*: hacia una crítica de la razón política» Foucault apunta una diferencia clave y fundamental para el origen del Estado moderno, aquel que normalmente se hace coincidir con la instauración del orden westfaliano, tras la Guerra de los Treinta años. Como vemos, este ordenamiento supone la entrada en una dimensión temporal diferente, en una «nueva perspectiva histórica» que —insistimos— nace ligada al asentamiento definitivo de la forma estatal. El Apocalipsis, horizonte de sentido último de la religión, clímax del tiempo escatológico, da ahora paso a una corriente histórica que *ha de durar*, que ha de hacerlo, y de *forma indefinida*. Y esto, porque lo que ha de durar, ahora, es el Estado. La permanencia

---

\* Becario FPU del Departamento de la Facultad de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universitat de València. Dirección postal: Av. Blasco Ibáñez 30, 46010, Valencia. Dirección electrónica: luisvillacanas@uv.es

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, «*Omnes et singularum*: Hacia una crítica de la «razón política»» en *Tecnologías del yo*, pp. 125-6.

del tiempo y de la historia nunca han sido causas de sí mismas: el tiempo ha insistido en sí mismo por razón de un motivo externo cuya existencia se convertía en necesidad, sostén de la historia. Con Westfalia, el Estado nace como núcleo ontológico primordial, y en torno a su ser (casi en paralelo a él, como veremos) fluye la historia.

Ahora bien, Foucault apunta al hecho de que, para que el Estado sobreviva, no es suficiente que aspire a mantenerse tal y como está. Su persistencia, como la de la historia, debe llevarse a cabo sobre un plano de continuo cambio. Opera aquí una dimensión dinámica cuya razón se encuentra en la competitividad, en el litigio que —como dice Foucault— enmarca esa región estatal. Al Estado le acechan adversarios (otros entes estatales), enemigos fronterizos con los que ha de competir. Para que su conservación sea posible, no puede permanecer igual, sino que debe diferenciarse y fortalecerse de forma continua para aglutinar lo mejor de sí. Como veremos, este esfuerzo hará pasar el tiempo hacia delante.

## II

Tenemos así que, tan pronto como en el siglo XVII, Europa contempla el nacimiento del *biopoder* o de aquello que en sus cursos Foucault llamará la *gubernamentalidad*, diferente de la *soberanía*<sup>2</sup>. Según este esquema, el Estado y sus ciudadanos conforman un organismo, una forma de vida cuya fuerza, simplemente, ha de maximizarse<sup>3</sup>. Este es el rol que toma la *policía*, materialización exacta de tal forma de gobierno<sup>4</sup>. El término no apunta sola-

---

2 Este esquema de gobierno no es sino un largo proceso hacia la forma de gobierno centrado en la *seguridad* y la *población*, que culminará en el siglo XVIII. Cf. curso del *Collage de France*, año 1977-1978, p. 195: «Seguridad, territorio y población», sobre todo la 4ª lección, 1 de febrero de 1978, acerca del concepto de «gubernamentalidad». Esta lección aparece reproducida en M. FOUCAULT, *Estética, ética y hermenéutica*. «Por último, creo que por «gubernamentalidad» habría de entender el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI e Estado administrativo, se vio poco a poco “gubernamentalizado”».

3 Cf. M. FOUCAULT, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 186: «Creo que tenemos aquí una ruptura importante: mientras que el fin de la soberanía se encuentra en sí misma, y mientras que ésta extrae sus instrumentos de sí misma bajo la forma de la ley, el fin del gobierno, por su parte, está en las cosas que dirige; hay que buscarlo en la perfección, la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y los instrumentos de gobierno, en lugar de ser leyes, van a ser tácticas diversas».

4 Agradezco al profesor Patxi Lanceros (Universidad de Deusto) que, aprovechando el turno de comentarios posterior a la lectura de esta comunicación, me hiciese ver la necesidad de hacer la distinción más explícita. Así, según Foucault, la forma de gobierno propia del Estado moderno no depende de la *policía*, sino que toda ella *es* *policía*.

mente a las fuerzas de seguridad del Estado, sino que se extiende absolutamente por todos sus ámbitos, tratando de que éste aporte lo mejor de sí: allí donde esto sucede, la policía simplemente vigila, por eso puede parecer que está en la invisibilidad. Pero, para captar su dimensión esencial (tanto si vigila cuanto si castiga), lo importante es entender que su lugar está en el *contexto relacional*. Al contrario de lo que sucede con la justicia, el fisco o el ejército, Foucault dirá que la policía no es un pilar aislado y singular del Estado, sino el instrumento mismo de gobierno. Como hemos dicho, se preocupa de todas las áreas<sup>6</sup> en tanto que su objeto son las relaciones, se den éstas en el ámbito comercial, del ejército o de la justicia:

«La policía —escribe Foucault— debe asegurar la comunicación entre los hombres, en el sentido amplio de la palabra [...] En cuanto forma de intervención racional que ejerce un poder político sobre los hombres, el papel de la policía consiste en proporcionarles un poco más de vida, y al hacerlo, proporcionar al Estado, también, un poco más de fuerza. Esto se realiza por el control de la «comunicación», es decir, de las actividades comunes a los individuos (trabajo, producción, intercambio, comodidades)»<sup>7</sup>.

Otros profesionales y agentes del Estado tienen una especificidad sustantiva (comerciantes, jueces, etc.); la policía, en cambio, debe asegurar que estos mismos individuos puedan consumir las relaciones que conforman su actividad, y hacerlo de la mejor manera posible. Se entiende aquí que todo trabajo y toda función estatal es un asunto de relaciones, y que lo diferencial no aparece más que en las actividades, personas y mercancías concretas que éstas implican. Aquí se encuentra su especificidad, que opera sobre el marco común de la relación. La labor de policía, en este sentido, puede ser entendida como la de un catalizador, un trascendental, y garantiza la transitabilidad por el espacio del Estado.

Dentro del esquema gubernamental (que haya su expresión perfecta en la función de la policía), hemos de distinguir dos vertientes complementarias. A una Foucault la llama *biopolítica de la población*, la cual se desarrolló plenamente durante el siglo XVIII, y consiste en «toda una serie de intervenciones y controles reguladores» correspondientes al régimen de nacimientos, mejoras en salubridad, campañas de vacunación, etc. A la otra la llama *anato-*

---

5 «En pocas palabras, la vida es el objeto de la policía» (M. FOUCAULT, «Omnes et singularum», p. 133).

6 M. FOUCAULT, «Omnes et singularum», p. 129.

7 M. FOUCAULT, «Omnes et singularum», pp. 130-131.

*mopolítica del cuerpo humano*, y consiste en los «procedimientos de poder característicos de las disciplinas», que explicaremos a continuación<sup>8</sup>. Ambas pueden entenderse en relación con el concepto de *potencia*. Pues, en primer lugar, la biopolítica de las poblaciones apuntaría al crecimiento de las fuerzas del Estado<sup>9</sup>, mientras que la anatomopolítica buscaría realizar su mejor posibilidad, sacando todo el potencial interno de sus relaciones. Su meta consistiría en lo siguiente: buscar que los miembros de la sociedad, por medio de toda una serie de técnicas y de operaciones llevadas a cabo sobre sus mismos cuerpos, realicen sus encuentros, sus relaciones, sus procesos comunicativos de la mejor manera posible. Que funcionen todos como los obreros de una fábrica, como si fuesen piezas de una maquinaria, perfectamente acoplados, aumentando así la efectividad y la productividad.

### III

Esta «tecnología política del cuerpo» o «microfísica del poder»<sup>10</sup> — como la llama Foucault— conecta con toda un pensamiento de «lo infinitesimal y de lo infinito», y más concretamente con el *cálculo místico*: «Para el hombre disciplinado —dice Foucault—, como para el verdadero creyente, no había detalle que no acarrease importancia, pero no tanto por el significado que pueda esconder cuanto por el asidero que éste [detalle] proporciona al poder que trata de ejercerse».<sup>11</sup> Se trata aquí, efectivamente, de una concentración

8 M. FOUCAULT, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 168-169.

9 Que desde G. BOTERO tiene en la población estructurada en sociedad civil la base de todo poder. Así, dice en su *Della Region di Statu* de 1598 —ed. Continisio, Roma, 1997, p. 18— que las fuerzas del príncipe son sobre todo «gente, molta e valorosa». Desde luego, la gente ya para él implica «l'ingegno e l'industria». Botero ya hablaba de hacer crecer las fuerzas extensiva e intensivamente. Para este punto ver el trabajo de X. GIL PUJOL, «Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero» en M. RIZZ; J. J. RUIZ; G. SABATINI (eds.), *Le forze del príncipe*, Universidad de Murcia, 2003, vol. II, pp. 971-1022.

10 «Lo que los aparatos e instituciones operan es, en un sentido, una microfísica de poder cuyo campo de efectucción se sitúa, en un sentido, entre estos grandes funcionamientos y los propios cuerpos, con su materialidad y sus fuerzas», M. FOUCAULT, P. RABINOW (ed.), *The Foucault Reader*, «The Body of the Condemned (from *Discipline and Punish*)», Penguin Books, 1984, p. 174.

11 «El «detalle» siempre había sido una categoría de la teología y del ascetismo: todo detalle era importante pues, a los ojos de Dios, ninguna inmensidad es mayor que el detalle, ni existe nada tan pequeño como para que no haya sido deseado por uno de Sus deseos individuales. En esta gran tradición de la eminencia del detalle, toda la *minutae* de la tradición cristiana, de pedagogía militar y escolástica, todas las formas de «entrenamiento» encontraban su sentido con facilidad [...] La mística de la cotidianidad se une aquí con la disciplina de lo minúsculo», (M. FOUCAULT, P. RABINOW (ed.), *The Foucault Reader*, «Docile Bodies (from *Discipline and Punish*)», p. 184).

en lo infinitesimal. Pero esta atención sólo cobra verdadero sentido porque se lleva a cabo desde el prisma de la *relación*, y más concretamente desde una relación supervisada por el poder: no se trata de que los miembros de la relación se encuentran en un plano de desigualdad, sino de que el Estado, y en su caso el soberano, preside sobre todas las relaciones productivas, y se hace afirmar por ellas. Éste es el nuevo terreno por el que avanza la soberanía hacia el contexto de la gubernamentalidad. La descripción que realiza Foucault de un desfile militar ante Luis XIV es ejemplar en este aspecto<sup>12</sup>.

Pues bien, antes de analizar la manera en que el esquema relacional pasa, también, a dominar el propio contexto internacional que moldea la paz de Westfalia, y para tratar, al menos de escorzo, el contexto del barroco español en el que se sitúa este congreso, me gustaría apuntar cómo lo infinitesimal también determina el pensamiento hispánico del periodo. Un filósofo algo posterior a Foucault, como es Clement Rosset, en su exposición de una filosofía anti-metafísica y un modelo del tiempo construido sobre el *azar*, dirá lo siguiente del filósofo español Baltasar Gracián:

«En Gracián, la repulsa del ser conduce a una representación de la maravilla y a una filosofía del maravillarse. Gracián opone el parecer al ser; a la sustancia, la circunstancia y la ocasión; al saber, la prudencia, que es el arte de aparentar y de aprovechar el tiempo oportuno. [...] define la disposición fundamental de la debilidad del espíritu —punto de partida de una larga genealogía, la de la «descendencia de los necios»— como una falta de atención al tiempo (la necedad nació del matrimonio original de la *Ignorancia* con el *Tiempo perdido*). En general, Gracián sustituye el verbo *ser* por la expresión *solizar*: principio de una «mostración» original que distribuye el ser bajo la forma de la irradiación, lo desglosa en apariencias sucesivas y singulares. De ahí la maravilla, el prodigio, de todo lo que sin ser, se presenta a la mirada inteligente: maravilla que define el modo como cada apariencia «soliza» gracias a la circunstancia y a la excepción. El drama de la «separación ontológica» se halla así trascendido, en Gracián —y en todo pensador del *azar*—, en una metafísica de la fiesta y de lo maravilloso»<sup>13</sup>.

---

12 Cf. M. FOUCAULT, P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, «The Means of Correct Training (from *Discipline and Punish*)», p. 200.

13 C. ROSSET, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barral Editores, Barcelona, 1976, p. 142.

Pero, ¿cuál era «el drama de la «separación ontológica» para Gracián y para el barroco español? Como sabemos, su imperio no había progresado hacia el esquema de gubernamentalidad que Foucault describe; muy al contrario, seguía anclado —fuertemente, cada vez de forma más intensa y decadente— en las pautas apocalípticas de la contrarreforma, reforzadas en la figura del príncipe cristiano. Para ilustrar la lejanía hispánica de las pautas de gubernamentalidad ideadas a partir del modelo estatal que hace victorioso de Westfalia, con su tan marcada confianza en la instancia policial, nada mejor que un fragmento de las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo:

«En las provincias —dice Saavedra Fajardo— [...] se han de gobernar las riendas del pueblo con tal destreza, que ni la blandura críe soberbia ni el rigor desdén [...], porque ni saben sufrir toda la libertad, ni toda la servidumbre. Ejecutar siempre el poder apurar los hierros de la servidumbre. Especie es de tiranía reducir los vasallos a una sumamente perfecta policía: porque no la sufre la condición humana. No ha de ser el gobierno como debiera, sino como puede ser: porque no todo lo que fuera conveniente es posible a la fragilidad humana. Loca empresa querer que en una república no haya desórdenes. Mientras hubiere hombre, habrá vicios. [...] Procure pues el príncipe que antes parezca haber hallado buenos a sus vasallos que haberlos hecho»<sup>14</sup>.

Esta última sentencia parece recoger, en lo básico, el posicionamiento hispánico frente a la pauta de gubernamentalidad: en él se aprecia una distancia bien marcada frente a toda biopolítica y todo afán por fabricar la vida misma del Estado. En cambio, se aboga por respetar el equilibrio de la naturaleza, tal y como se da en el ser humano, que no se presta fácilmente a la disciplina del poder estatal<sup>15</sup>.

Teniendo esto en cuenta, me gustaría interpretar la anterior referencia del filósofo Rosset a Gracián desde la coincidencia, en el barroco español, de la misma fijación temporal por el tiempo infinitesimal que mostraban los esquemas de gubernamentalidad más poderosos. Como sabemos, en estos últimos

---

14 S. FAJARDO, *Idea de un príncipe christiano en cien empresas*, Imp. Juan Bautista Verdussen, Amberes, 1678: «Empresa ochenta y cinco», p. 337.

15 Si bien las *disciplinas* —como técnicas afines a la práctica de *policía*— no se conciben en lo relativo al gobierno del estado hispánico, sí lo harán en el dominio de la moral cristiana, y con el máximo rigor. Cf. A. RIVERA, «Espíritu y poder en el barroco español» en P. AULLÓN DE HARO (ed.), *Barroco*, Verbum, Madrid, 2004, p. 582: «Por eso, el rincón más importante del gracianesco *museo del discreto* está presidido por la disciplina, «el arte de las artes», que enseña la *divina policía* “en libros santos, tratados devotos, obras ascéticas y espirituales”».

el instante se correspondía con los intercambios y mecanismos de producción, es decir, el instante era el tiempo de la relación productiva. Así, en el curso «Hay que defender la sociedad», Foucault observará que cada instante era también un momento de conflicto y de guerra, tal y como se traslucía en los escritos gubernamentales del periodo, incluso en aquellos versados sobre las materias más neutras<sup>16</sup>. Por el contrario, no es casualidad que en el barroco español viese en el instante la manifestación de la *maravilla*, o al menos su posibilidad: frente a los Estados victoriosos de Westfalia, que se habían adaptado a la lógica del poder racional, Gracián presenta una trama temporal perfectamente simétrica que, sin embargo, en este caso se dispone hacia la relación perceptiva entre la realidad y el propio observador. No es un instante de producción, sino de *solizar* y de *maravillarse*. Por un lado, la orientación estética de estos términos parece clara: se diría que el estatuto de la maravilla es el de la mera exposición desencadenada del ser. Como si Gracián aceptase la artificiosidad del mundo, éste aparece vacío de aspiración y de sustancia. Y, efectivamente, tal sería el fundamento del arte barroco y la importancia que en él tiene la catástrofe, como la aspiración última de un mundo falto de un salvador. La maravilla representaría entonces una belleza superficial, tal vez ocasional, pero plenamente inmanente y secular.

Y, sin embargo, bien pudiera ser que esta maravilla que Clement Rosset asocia al pensamiento del azar —esta reivindicación del instante transformado en momento excepcional y, a la vez, en ocasión de belleza— reprodujese a pequeña escala el acontecimiento mesiánico. Se trataría, en tal caso, de secularizar y proyectar las dinámicas que activaría la llegada del Mesías sobre el tiempo infinitesimal. Así, el brillo propio de ese instante que a la inteligencia *soliza* —de ese instante que, a su vez, hace refulgir el oro— reproduciría el terrible resplandor con el que debería terminarse el mundo, en una amalgama de violencia y salvación.

Frente a los poderes modernos de la Europa que salía victoriosa tras la Paz de Westfalia, el imperio español, arruinado y arcaico, nada tenía que hacer: suya fueron una crisis y decadencia perpetuas. Cada segundo acrecentaba las distancias entre las dos Europas, pues, finalmente, no había competencia: en el plano de la producción (tanto capitalista como militar) sólo podía relampaguear la derrota. Por eso, el acontecimiento mesiánico que debía interrumpir y poner fin a la historia contenía la única victoria imaginable para el imperio español. La transformación del instante según la estructura del acontecimiento mesiánico era la única manera en que éste hubiese podido vencer, en cada instante y de forma continua. En realidad, su única posibilidad consistía en convocar aquello

---

<sup>16</sup> Cf. M. FOUCAULT, Resumen del curso *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003.

que Walter Benjamín, mucho después, llamaría la *violencia divina*, superior a la de cualquier coalición estatal. La clave reside en que, de modo inconsciente, el propio Gracián —al igual que Benjamín— también vinculaba la potencia mesiánica al ejercicio de las facultades críticas, es decir, al *solizar* de la inteligencia. De aquí a Foucault, Gilles Deleuze y el tratamiento del acontecimiento por parte de la escuela francesa, ni siquiera hay un paso, como bien sabía Rosset: se trata en ambos casos de aglutinar una imaginación o un pensamiento que, frente a todo poder o forma de Estado, pueda cambiar el mundo.

#### IV

Volvamos ahora al orden gubernamental que sucede a la paz de Westfalia: hemos observado que la importancia del plano relacional es máxima. No sólo lo es respecto a la noción de vida, también en lo referente a la idea de Estado y a su correspondencia con la nueva perspectiva histórica o temporal que nace con él. La clave radica en el *dinamismo* que implica toda dimensión relacional. La unidad se explica de la siguiente manera: en tanto que la vida es *también* relación, el Estado *comunicación*, hay un espacio intermedio entre los individuos que desarrollan sus funciones, y los propios individuos son, ellos también, un compendio de relaciones y afectos. En esta medida existirá el dinamismo y, además, se abrirá el régimen de la *posibilidad*. Ésta aparece como lo opuesto a la *necesidad*, y concierne a la perspectiva final en la que desembocará toda esa red de relaciones. Pues nada es inerte, inmutable, ni está dado: la actualización del Estado puede ser una u otra, puede ser más o menos fuerte.

Es así como ha de leerse el ya tratado concepto de *potencia* (siempre en referencia al Estado). En el resumen del curso «Seguridad, territorio y población», Foucault describe la labor de la policía como «el dispositivo de medios necesarios para hacer que las fuerzas de un Estado crezcan desde dentro»<sup>17</sup>. *Potencia* significaba tanto vigor interno como crecimiento, y hemos visto que las estrategias del biopoder trataban de satisfacer ambas facetas. Por otra parte, *potencia* también equivalía a aquello que, de desplegarse enteramente, reflejaría la verdadera sustancia del cuerpo estatal: sería su mejor posibilidad, y por lo tanto, la más real. Finalmente, por *potencia* también debemos entender aquello que ha de ser continuamente actualizado: la potencia debía desplegarse siempre, lo cual impedía —como ya ha advertido Foucault— que la supervivencia estatal quedase cifrada solamente en el mantenimiento de un status particular.

---

17 M. FOUCAULT, P. Rabinow (ed.), «Resumen del curso *Seguridad, territorio y población*» en *Ethics, Subjectivity and Truth. The Essential Works of Foucault 1954-1984, VI*, The New Press, Nueva York, 1997, p. 69. Mi traducción desde el inglés.

Para entender esto mejor, tal vez debamos contrastar este tratamiento del tiempo con el que operaba en la inercia apocalíptica. Durante el reino de mil años que precedía a la llegada de Dios, el soberano mandaba en un mundo de variabilidad mínima: su función consistía en aguardar el fin de los tiempos mientras mantenía las cosas en *estabilidad*, es decir, sujetas a un *estado* de cosas concreto. En cambio, tras la consolidación de la forma estatal, no podía haber ni mantenimiento ni espera, sino competición; no se buscaba su conservación tal y como éste se había actualizado en un momento dado (no se buscaba petrificarlo en el tiempo, como una estatua de mármol, ni alargar un instante en mil años); no se quiere la duración de un *modo* en particular, sino de la *sustancia*. Como veremos, su sustancia acabará por definirse como el crecimiento perpetuo, como aquella potencia que crece sin cesar. En un contexto de rivalidad formado por dos o más sujetos (estatales, en este caso), la inmutabilidad o lo estático no puede quedar asociado al fin de los tiempos, al Apocalipsis total, al fin de todos los contendientes. Antes supondría la conquista de un Estado a manos de un rival más potente, mejor preparado.

Por eso hemos dicho que el Estado que surge tras el destierro apocalíptico se convierte en el motor de la historia. En su búsqueda indefinida por actualizar su potencia, proyecta el tiempo hacia delante. El Estado es el núcleo ontológico y aporta el eje sobre el que ha de acompasarse el tiempo. Estado e historia se actualizan de la misma manera, cambiando a cada segundo, pero siempre dando paso a su mejor posibilidad. Como ha dicho Foucault, *indefinido* es el tiempo que sustituye al horizonte apocalíptico: tiempo sin metas concretas, tiempo en cierto sentido *vacío*, que el Estado fabrica y al que da contenido a través de sus sucesivas actualizaciones. Tenemos así la oportunidad de hacer la siguiente comparación: al igual que el Dios de Leibniz, la policía debe actualizar el mejor de los mundos (estatales) posibles. De entre todos los contextos de efectuación en los que podía desembocar toda la serie de relaciones y lógicas combinatorias que integraban la realidad estatal, la policía tenía como deber permitir que se actualizase el contexto más efectivo, el de mayor productividad.

## V

Como vemos, conceptos tales como *litigio* y *competencia* son constitutivos e inseparables de la forma estatal: ambos hacen referencia explícita a una pluralidad de estados, y manifiestan un componente relacional sin el cual —de nuevo— la forma Estado no puede entenderse. Así, de la misma forma que el ciudadano sólo existía envuelto en relaciones de disciplina y productividad, el Estado lo hacía en guerra, en litigio o en competencia con

otros Estados. No es extraño que Foucault, en su curso «El nacimiento de la biopolítica», analizara en paralelo el desarrollo de las técnicas de gubernamentalidad y el de las relaciones diplomáticas.

Esta es la misma perspectiva a la que accedemos mediante el concepto schmittiano del *gran espacio*. A través de él complicamos nuestro análisis, al superar la mera territorialidad estatal y abrimos al marco de relaciones que la define. En su libro *El Nomos de la tierra*, el jurista Carl Schmitt destaca que el horizonte de sentido último del *Ius publicum europaeum* que nace con la paz de Westfalia se encuentra, desde el comienzo, en el equilibrio y supervivencia del *gran espacio* europeo e interestatal. A esta construcción subyace la siguiente creencia: que la forma Estado sólo podía sobrevivir dentro de un marco interestatal, cuya especificidad general respecto al resto de los territorios del globo —es decir, el mar y las colonias— consistía precisamente en que estaba organizado alrededor de sujetos jurídicos plenos y soberanos (las propias naciones-Estado)<sup>18</sup>. El resto del globo no tenía un estatuto jurídico completo, sino exclusivamente comercial.

Así, este primer entretejimiento de un derecho internacional que es Westfalia, construido a través del medio coyuntural del tratado, sólo quiso aspirar a asentar una paz parcial, nunca una paz perpetua. La *interestatalidad* define siempre una asociación parcial. Jamás se pretendió la amalgama de todos los Estados en uno solo (tal y como desembocaría en un Estado mundial). Jamás

---

18 En realidad, el nomos de la tierra que identificamos con Westfalia, tal y como lo describe Carl SCHMITT en *El nomos de la tierra* (trad. al cast. Dora Schilling Thon, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979) reposa sobre dos creencias. Si recordamos, tres eran los estratos que conformaban este nomos, dentro del cual el *Ius publicum europaeum* figuraba como corpus jurídico primordial: por un lado, el gran espacio europeo interestatal, por otro, el espacio libre del mar, y finalmente las tierras no europeas, cuyo estatuto era el de suelo libre colonial. Hemos dicho que esta división tripartita se sostenía sobre la doble creencia de afirmar, en primer lugar, que la existencia de una diversidad de naciones-Estado (del gran espacio interestatal europeo) era la única manera real de asegurar la existencia del ente Estado. En segundo lugar, que la viabilidad de este gran espacio interestatal (y por lo tanto, la supervivencia misma de la forma Estado que hemos unido a ella) dependía de que una parte del globo, a su vez, careciese de este estatus jurídico propio de una realidad estatal, es decir, dependía de que una gran parte del nomos quedase abierta a la libre apropiación y uso de los poderes europeos. Tal era el caso de las colonias y del espacio marítimo. Como vemos, el nomos de Westfalia se mueve dentro de un equilibrio muy preciso, y este estrecho equilibrio era, según Schmitt, el único hábitat en el que la forma estatal moderna podía ser posible. Para que el Estado existiese como tal, debía hacerlo, en primer lugar, dentro de un marco de Estados o un gran espacio interestatal: éste crecería según las pautas de rivalidad y competencia, pero dentro de una acotación de la guerra, sometida a pautas de juridificación racional. Sin embargo, este macro-conjunto interestatal necesitaba a su vez de una *afuera*, no podía coincidir con el mundo entero; ni él ni la forma Estado podían hacerse universales. Como vemos, debilitados tras la Guerra de los treinta años, las naciones europeas habían organizado el mundo a su medida.

se pretendió convertir a Europa en un solo Estado. Ambas cosas, según Schmitt, pondrían fin a la forma-Estado propiamente dicha, a la vez que acabarían con los conceptos de rivalidad, litigio, guerra, competencia, potencia, etc. La perspectiva del jurista alemán es que en Westfalia se decidió que la división del espacio europeo en Estados soberanos era la mejor manera de evitar que Europa se desangrase en conflictos como los que habían poblado la Guerra de los Treinta años. Si no todos los Estados, al menos sí las grandes potencias europeas tenían asegurada su supervivencia, pues de esto dependía el equilibrio que figuraba en el interés común. Los Estados seguían siendo núcleos ontológicos, conjuntos de inmanencia; integraban ellos mismos redes de poder y productividad relacional. Como tales, eran entes eternos que la competencia interestatal no debía, nunca, cuestionar en esencia.

Sin embargo, como el paso de la historia ha probado, el núcleo de esta forma estatal que tras la paz de Westfalia se convierte en el motor de la historia, también se convertiría en el motor de su propia disolución. El estrecho y difícil equilibrio del que dependía el orden de Westfalia era finalmente contrario a la esencia con la que habíamos identificado al Estado, a saber, la permanente competitividad. Su constitución relacional, centrada en la idea de potencia, era opuesta de hecho al nombre antiguo de la Institución, cuya lógica operaba en el esquema apocalíptico. La defensa de aquel nomos que Schmitt llevó a cabo planteaba un horizonte de estatismo que era incompatible con la génesis estatal moderna, tal y como la explica Foucault. Pues, si el deber de todos los Estados era dejarse llevar por la lógica de la competencia, en última instancia esto sería más vinculante que sus diferencias, que sus fronteras: cooperarían, se ayudarían, extenderían lazos comerciales, etc., y todo para mejorar su productividad. Nos abrimos así, por medio de una vía directa, hacia nuestra situación actual, pues no era cada territorio estatal aislado, sino el gran espacio europeo — así, de forma conjunta — lo que en realidad figuraba como el mundo leibniziano que debía actualizar la mejor de sus versiones posibles. Europa en su totalidad configuraba el núcleo ontológico que debía realizar su potencia, su fuerza interna, pues era ella la que hacía avanzar la historia.

Pero cuando una misma red inmanente de relaciones sociales y comunicativas se extendiese por todas las naciones-Estado — cuando la esfera del *dominium* (lo que Schmitt define como el «estándar constitucional común o en un mínimo de organización interna cuya existencia se presume en criterios e instituciones religiosas, civilizadores y económicos comunes»<sup>19</sup>) fuese el mismo en todo ente estatal — entonces sería imposible mantener inmune el principio de *imperium* o soberanía, constitutivo de la forma estatal y eco inerte de la época de la teología política. Con el paso de la historia, también

---

19 C. SCHMITT, o. c., p. 260.

habría cambios en el principio de autonomía política, garante de una cooperación parcial. Llegamos así a la vecindad de un orden mundial sin Estado ni soberanía, donde toda relación viene guiada por el marco de una productividad desgajada de la autoridad estatal. Si antes dijimos que el Estado aparece tras Westfalia como núcleo ontológico y sostén temporal, Schmitt aprecia en sus últimos escritos que el tiempo avanza sobre unos goznes más materiales y, por así decirlo, inmanentes y paganos. Tras la universalización de la forma Estado que se lleva a cabo a finales del siglo XIX a un nivel global, el mundo se envuelve en una espiral en la que parece que el capitalismo y la lógica de la productividad van a conformar la única razón de ser. Y es la realidad entera, y no sólo Europa, la que figura como el horizonte de su potencialidad. La figura del Estado, un eco de la lógica apocalíptica que ya era vieja tras Westfalia para definir una potencia aceleradamente creciente, ahora ha mostrado que lejos de ser el núcleo ontológico básico del tiempo histórico, no era sino un auxiliar y circunstancial portador de la productividad, como lo fue la misma Europa. Así Schmitt, al quedar anclado en el modelo de la soberanía, no acarició sino un fantasma.

Recibido: 13 Noviembre 2006

Aceptado: 12 Mayo 2007