

La dimensión política de la humanidad europea. Notas para una teoría de Europa

Domingo GARCÍA MARZÁ
Univ. Jaume I. Castellón

Introducción

En su conferencia de Viena Husserl parte de una afirmación: «las naciones europeas están enfermas, Europa misma está en crisis». Ante esta situación Husserl se plantea en esta conferencia y, sobre todo, en *La crisis*, la recuperación del sentido original de conceptos como razón, ciencia, filosofía o humanidad europea. De esta preocupación se quiere ocupar también esta ponencia que se presenta como una serie de apuntes, modestos pero decididos, sobre la elaboración de esa «medicina de las naciones y de las comunidades supranacionales» (Husserl 1976, 315) de las que nos habla Husserl. Tal medicina tiene que venir recetada, en mi opinión, por una *teoría de Europa*, una teoría que explicita los supuestos básicos de la idea de Europa. El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de la dimensión política de esta teoría.

Para ello es aconsejable seguir una metodología kantiana y definir previamente las condiciones de posibilidad del sentido de una unión política europea, antes de adentrarnos en la discusión de cuáles sean las condiciones de su posible realización. A la filosofía no le corresponde aplicar los principios a la realidad, pero sí dar razón de ellos, esto es, justificarlos. Que nadie crea por ello que la reflexión filosófica es algo inútil o superfluo. El filósofo debe seguir ocupando esa difícil posición que Hans Lenk califica como «experto en el manejo

de lo normativo» (Lenk 1982, 15). Y cuyo papel en el mundo de la filosofía política define muy bien Berlin cuando afirma:

«puede ser que las ideas políticas sean algo muerto si no cuentan con la presión de las fuerzas sociales, pero lo que es cierto es que estas fuerzas son ciegas y carecen de dirección si no se revisten de ideas» (Berlin 1988, 189).

Desde estos presupuestos la presente ponencia aborda el tema de la dimensión política de una teoría de Europa en tres pasos. En primer lugar, se trata de delimitar el sentido de este concepto de humanidad europea desde la conferencia de Husserl y de intentar enlazarlo con una teoría de la evolución social. A continuación, y tras hacer frente a las críticas de *eurocentrismo* que tales ideas provocan, se analizará el concepto de democracia presentado como *razón de ser de Europa* desde una arquitectónica de la razón. Esto nos ayudará a distinguir niveles diferentes de estudio dentro de esta teoría de Europa. Para, en último lugar, pasar a exponer qué estructuración política debe tener, desde estas diferenciaciones, la futura unión europea.

1. Europa como telos espiritual

Hace ahora más de medio siglo relacionaba Husserl la crisis de la humanidad europea con las ciencias y, en concreto, con la filosofía. A primera vista puede parecer algo exagerado establecer esta relación, más aún proviniendo de un filósofo. Pero tal impresión desaparece cuando nos damos cuenta de que para Husserl la filosofía representa un momento de inflexión que aparece en el mundo griego y que define lo que a partir de entonces pasará a entenderse como *humanidad*, como elemento diferenciador de la existencia humana. Esta consiste en la capacidad de romper la facticidad de los mitos y tradiciones para, de forma reflexiva y consciente, conducir nuestra propia vida, individual y colectiva. Es precisamente esta capacidad lo que quiere resaltar la *identificación* entre filosofía y humanidad. En definitiva, como muy bien sintetiza Husserl en *La crisis*:

«partir de la libre razón no sólo para sí mismo, sino también para el mundo humano circundante, para la existencia política y social de la humanidad» (Husserl 1976, 5, 314ss).

Esta es principalmente la herencia que la Escuela de Frankfurt y actualmente Apel y Habermas han recogido de Husserl. Esto es, una relación entre teoría y praxis donde se espera que la razón sea capaz, por decirlo con Habermas, de «conservar y mantener despierto un determinado sentido de humanidad» (Habermas 1988, 23).

No es difícil encontrar la correspondencia política de esta concepción de la humanidad europea. Si por política entendemos, en un sentido amplio, la toma de decisiones colectivas, es decir, *la formación de la voluntad colectiva*, el establecimiento de metas y objetivos comunes, entonces es evidente que sólo el *principio democrático* puede derivarse de la idea de humanidad. Partir de la “libre conformación de la existencia” implica que sólo el consentimiento o acuerdo de los afectados otorga legitimidad a un determinado ordenamiento normativo. Desde estas premisas es lógico pensar en la democracia, por decirlo con Adela Cortina, *como la razón de ser de Europa*.

Sin embargo, si seguimos con la conferencia de Viena como hilo conductor encontramos uno de los aspectos más interesantes en la consideración de la esencia de Europa. Me refiero a la consideración de Europa como un *Telos*, como una tradición espiritual “dinámica” y “omniabarcante” (p. 319). Husserl no está definiendo sólo lo que debemos entender por humanidad europea, sino más bien qué significa *humanidad* a secas y, con ello, qué puede significar racionalidad. La *actitud crítica* que caracteriza la forma de vida racional no aparece como algo particular de Europa, sino como una idea universal que se plasma en primer lugar en Europa. *Esta radical exigencia de universalidad* representa para Husserl la irrupción de una nueva época de la humanidad, culminación de las anteriores y que, por lo tanto, debe servir de espejo a aquellas otras sociedades que no hayan alcanzado todavía este nivel de desarrollo. Husserl es claro al respecto:

«Hay en Europa algo singular, único, respecto de lo que todos los otros grupos humanos son también sensibles en cuanto algo que, independientemente de toda consideración de utilidad, se convierte para ellos, por

grande que sea su voluntad inquebrantable de autoconservación espiritual, en un motivo para europeizarse» (Husserl 1976, 320).

Ahora bien, Husserl considera estas afirmaciones desde el estatuto de un *vivo presentimiento* (*lebendigen Vorahnung*). Él mismo afirma que no quiere caer en lo que denomina una "interpretación especulativa de nuestra historicidad". Es decir, en lo que hoy llamaríamos una *filosofía de la historia*, definida como un proceso causal, como un desarrollo lineal, necesario y, por lo tanto, previsible, de las diferentes etapas. No hace falta referirnos a los trabajos de Popper para constatar las catastróficas consecuencias de esta concepción.

Sin embargo, en mi opinión, entre el mero presentimiento y la especulación metafísica hay un amplio abanico de posibilidades desde las que retomar en la actualidad estas ideas husserlianas. La cuestión tiene una importancia crucial para la construcción de una *Teoría de Europa*, pues es evidente que necesitamos un punto de apoyo histórico para la comprensión y análisis de la situación actual, para la ilustración acerca de las posibilidades alternativas de acción. Su función básica es, en definitiva, servir de plataforma para el *objetivo político* de plantear hipótesis acerca de las posibles estructuras innovadoras, cambios sistémicos, consideración de las consecuencias,... En lo que sigue esbozaré brevemente, con los peligros derivados de toda simplificación, una de estas posibilidades. Se trata de la metodología reconstructiva presentada por Habermas para la construcción de una *teoría de la evolución social* (García Marzá 1992, 22). Al respecto afirma Habermas:

«Sin una teoría de la historia no podría haber crítica inmanente que partiera de las formas del espíritu objetivo y distinguiera entre 'lo que los hombres y cosas pudieran ser y lo que realmente son'; la crítica sería abandonada a los estándares de cualquier época» (Habermas 1982, 231).

Si saliéramos por un momento del paradigma de la conciencia en el que aún se mueve Husserl nos daríamos inmediatamente cuenta de que el sujeto y la sociedad no son dos realidades independientes, separadas y autosuficientes. El sujeto, aunque sea trascendental, sólo puede configurar su identidad, su conciencia, a través de las redes de reconocimiento recíproco que todo proceso de socialización conlleva.

Por su parte, la sociedad sólo puede afirmarse, mantenerse y desarrollarse utilizando los resultados cognoscitivos de los individuos.

A partir de esta homología, Habermas se dirige al nivel ontogénético, mucho más fácil de analizar, para allí confirmar una *lógica evolutiva*, entendiendo por tal una secuencia de estructuras cognoscitivas, de espacios posibles de acción para la solución de problemas. Los trabajos de la *psicología del desarrollo moral* de L. Kohlberg constituyen el material empírico sobre el que trabaja Habermas. Como estos sistemas de reglas, o estructuras de aprendizaje, quedan normalmente depositadas en la *Lebenswelt* y son utilizadas para la plasmación institucional, pueden trasladarse los resultados alcanzados al nivel filogenético.

Sobre esta idea básica elabora Habermas una teoría de la evolución social que suele ejemplificar, precisamente, en el desarrollo de las estructuras de la moral y el derecho. Aunque no podamos entrar aquí en los pormenores de esta teoría, es conveniente destacar el carácter de esta secuencia, considerada como una *progresiva generalización de valores*. Dejando aparte la división en estadios, los niveles preconventional, convencional y posconventional, contienen un gran interés para nuestro objetivo, pues la *aparición de estructuras posconvencionales* indica esa ruptura entre vigencia y validez a la que Husserl denomina *actitud racional o crítica*.

A través de esta secuencia puede verse cómo el individuo pasa del contexto familiar de referencia al grupo social y, por último, a una reflexividad guiada por principios. Esto es, cómo el individuo adquiere la capacidad de situarse en un plano diferente tanto de las acciones como de las normas. En consecuencia, los problemas derivados del orden social, los problemas de una ética política, pueden solucionarse primero gracias al prestigio o influencia; a continuación, a través de la vigencia de un orden social y jurídico; y, así, hasta llegar a los principios que sirven para justificar un sistema determinado de normas.

Con este último paso se divide la realidad entre, por así decirlo, la *eticidad sustancial o convencional* y la *moralidad posconventional*.

Esto implica que los principios de justificación se vuelven reflexivos, esto es, sólo pueden recurrir a la forma o procedimiento en que se llevan a cabo las justificaciones morales. *La racionalidad se vuelve procedimental*. Y esto significa que no hay otro lugar para la razón que no sea la argumentación. De ahí que sólo el *dar razón* con pretensión de validez intersubjetiva alcance a definir lo verdadero y lo justo. Lo que sea la razón se convierte ahora en *un principio normativo universalmente válido*. Y esto significa claramente, recordemos que Husserl escribe en 1935, que *no puede detenerse ante barreras nacionales*, ante nacionalismos de cualquier cuño, apoyados en la aceptación sentimental, ingenua, del sentido común. La posición crítica implica un asumir las tradiciones pero desde el filtro de la racionalidad. Lo demás debe ser rechazado incluso dentro de la misma forma de vida.

Esta actitud es la que subyace al espíritu europeo y la única que Europa puede exportar. Husserl se da cuenta de que aquello que pueda ser la configuración europea está más allá de la simple coexistencia geográfica, del libre intercambio, de la competencia y de las guerras (Husserl 1976, 336). Se trata de un espíritu nuevo que por su esencia rompe las barreras de su propio origen. A este espíritu corresponde una tarea infinita, una infinitud, derivada precisamente de esa posconvencionalidad, es decir, de la comprensión de *la verdad y la justicia* como algo universal, como algo que siempre pueda ser intersubjetivamente válido. Lo que descubre Europa es esa capacidad de *autonomía* que tiene el ser humano y que no puede reducirse a ninguna plasmación institucional. Husserl define claramente esta situación, según sus palabras:

«En la medida en que ese telos se vuelve consciente pasa a convertirse en necesario como *objetivo de la voluntad*, con lo que pasa así a un nuevo estadio evolutivo, a un estadio superior dirigido por normas, por ideas normativas» (*Crisis*, p. 321).

Veamos ahora qué implicaciones tienen estas reflexiones para la idea de democracia.

2. El principio democrático

En la actualidad la posición filosófica antes definida coexiste con una serie de posiciones teóricas que plantean la falsedad radical de esta pretensión de universalidad. Desde el contextualismo de McIntyre o Rorty hasta el posmodernismo de Lyotard o Vattimo, se reduce esta *posibilidad de un criterio normativo para la construcción de Europa* a una cuestión localista, a una narración más cuyo único mérito es haberse impuesto fácticamente. No es nada difícil imaginarnos en voz alta algunas preguntas de estos críticos: ¿Me está usted diciendo que la democracia tal como se ha desarrollado en Europa es el estadio superior, o quizás último, de un proceso en el que están aún estancadas las otras culturas? O, aplicada esta vez al caso de Europa, ¿me quiere usted decir que un Parlamento que no legisla, una Comisión que no ejecuta y un Consejo que sólo responde a intereses particulares, entiéndase estatales, representa la dimensión política del espíritu europeo? O, por último, ¿está usted lo suficientemente ciego para no ver que con su concepto de humanidad europea lo único que está facilitando es la argamasa con la que se construyen los muros de esa *fortaleza del bienestar* que es de hecho Europa?

El mismo Berlin con el que comenzábamos esta ponencia acaba de publicar en castellano una recopilación de artículos con el sugerente título de *El fuste torcido de la humanidad*, en referencia a aquella conocida cita de Kant que dice: «con madera tan torcida como de la que está hecho el hombre, no se puede construir nada completamente recto» (en «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita»). En ellos arremete de nuevo contra aquellos que «creen que existen valores eternos, que vinculan a todos los hombres». Esto es, contra los que creen que «si no podemos concebir algo perfecto es imposible que entendamos que quiere decir imperfección» (Berlin 1992, 44). Desde el momento en que hemos defendido aquí que una Teoría de Europa debe ocuparse de cuál sería para Europa el orden social justo o racional desde criterios universalistas, es evidente que estamos dentro de ese conjunto. Spaemann ha resumido muy bien

este miedo de Berlin ante la búsqueda de un criterio *incondicional de racionalidad*:

«cualquiera que sea la anticipación, mientras el 'consenso universal' sea una mera pauta ideal para la acción política, un fin futuro, o ambas cosas, significa que existe poder. Poder de aquellos a quienes se adjudica el derecho, o se lo toman, de anticipar el consenso y, basándose en su anticipación, obligan a los demás a algo que no harían espontáneamente» (Spaemann 1980, p. 212).

Es decisivo hacer frente a estas críticas al universalismo, pues de ello depende que podamos definir la dimensión política de la humanidad europea de forma que tengamos una orientación para la futura acción política y un criterio para el análisis de las instituciones presentes. Sin esta respuesta la pretensión europea de una ética política y una filosofía del derecho que puedan ser capaces de consenso para todos los habitantes de la tierra no expresaría más que una *ideología de poder eurocéntrica*, como muy bien nos explicó el profesor Apel hace unos días en Castellón. ¿Qué se requiere para que, dentro de la dimensión política, universalismo no signifique eurocentrismo?.

Creo poder ofrecer una respuesta si recurrimos a la idea kantiana de una *arquitectónica de la razón*, pero ahora entendida desde moldes pragmático-trascendentales. Se trata de tomar en serio la diferencia entre vigencia y validez que la actitud crítica, o nivel posconvencional, implica y diferenciar claramente entre *problemas de fundamentación* y *problemas de aplicación* o realización práctica. En el caso concreto que nos ocupa esto significa diferenciar claramente las propuestas de justificación del *principio democrático* que debe iluminar la posible construcción europea y las propuestas de plasmación institucional de este principio. No distinguir nítidamente ambos momentos no sólo produce el peligro del "terror de la virtud", al que tan frecuentemente hacen referencia los críticos del universalismo, sino también otro peligro harto frecuente en el que estos mismos críticos suelen caer: la confusión de lo racional con lo real y, con ello, un plegarse ante los hechos que, en el terreno práctico, no significa otra cosa que un *conformismo social*.

Respecto al *nivel de fundamentación*, ya me ocupé de esta consideración arquitectónica en el anterior Congreso de Fenomenología,

en una reflexión en torno al concepto de *Lebenswelt*. Tenemos además muy reciente la ponencia sobre la racionalidad que ayer impartió el profesor Martínez Guzmán. Mas nos interesan ahora las consecuencias que de ello pueden derivar para el terreno de la filosofía política. Recordemos que apoyándose en las reglas o presupuestos pragmáticos que necesariamente realiza el hablante en sus interacciones, Apel y Habermas consiguen escapar así al paradigma de la conciencia y explicitar un *punto de vista moral* que afecta, por tanto, a todo ser humano. Desde esta metodología se puede responder a las posiciones relativistas pues es evidente que con sus argumentaciones están presuponiendo implícitamente aquello que explícitamente están negando.

Según este criterio moral una acción, norma o institución es válida cuando es aceptada por todos los afectados en un discurso libre de presiones externas e internas (García Marzá 1992, 172ss). La idea que deriva del principio ético-discursivo es que *todos* los procesos políticos de decisión deben estar sometidos a la consideración de *todos* los afectados. *Igualdad política* significa, entonces, la igual posibilidad de participación en todas las decisiones de alcance político. En palabras de Apel:

«El principio básico de la ética disva se puede comprender como idea regulativa para la institucionalización política del discurso práctico y, por tanto, como principio básico formal de una ética de la democracia» (Apel 1988, 272).

Ahora bien, este principio de democracia derivado del criterio moral no deja de ser un *principio metainstitucional* y, por lo mismo, *contrainstitucional*. Se trata de un ideal que, aunque apoyado trascendentalmente, no tiene en cuenta la praxis política real. Y esto no es una dificultad de la teoría, sino su principal aportación: nunca pueden *deducirse directamente* del ideal formas posibles de organización política, por ejemplo, en el contexto europeo. No estamos, por utilizar palabras de Kant, ante un hecho racionalmente posible, sino ante una idea racionalmente deseable. El principio democrático carece, por así decirlo, de una utilidad directa, pero no así de una indirecta. Pues sin esta idea es impensable sistematizar y ordenar los diferentes conocimientos que hacen falta para llegar a la praxis.

Por ello es necesaria la existencia de un momento reflexivo posterior propio, donde se mezclaran la incondicionalidad del principio con la plasmación institucional. Lo que nos interesa en él es la aplicación y realización del principio democrático bajo circunstancias histórico-sociales concretas, en nuestro caso en la posible unidad política europea. Aquí necesitamos salir del ámbito específico de la filosofía y entrar en los terrenos de la política, el derecho, la sociología, la economía, etc.

La concreción de esta diferenciación en el caso de la dimensión política de una Teoría de Europa daría, a mi entender, tres niveles de estudio diferentes. En primer lugar *el nivel de justificación*, donde a partir de la idea de humanidad europea, entendida desde el paradigma de la comunicación, se definiría el principio democrático como la razón de ser de Europa. En segundo lugar, *el nivel de sistematización política*, encargada de interpretar el principio formal para convertirlo en un instrumento de reflexión y crítica del quehacer político y su posible transformación. Se trata de presentar un modelo de *unión europea* que nos diga cómo debe ser y conforme a qué principios debe regirse la futura unión europea. Filosofía moral y filosofía política se unen en esta tarea básica de la ética política que no debe centrarse sólo en los criterios de validez, sino principalmente en sus consecuencias. El tercer nivel, *el nivel de descripción*, radica en el análisis del comportamiento fáctico de las instituciones europeas. Evidentemente el segundo nivel tiene la función básica de mediar entre los otros dos. Este segundo nivel ocupará la tercera, y última parte, de esta ponencia.

3. La unidad política europea

Lo primero que pensamos cuando hablamos de la estructura organizativa de la voluntad común europea es, por afinidad, el caso de Estados Unidos. Sin embargo, existen diferentes motivos por los que no es adecuado hablar de unos Estados Unidos de Europa. En primer lugar, en el caso americano coincide el nacimiento de la

nación con el nacimiento de la democracia. De ahí que en su caso no haga falta ningún criterio metainstitucional, como afirma el neopragmatismo de Rorty, pues la tradición democrática coincide con la tradición a secas, con lo *ya* compartido. Pero éste no es el caso europeo. Aquí los sentimientos religiosos y nacionales son anteriores a la formación del estado democrático. Nos han hecho falta más de dos mil años para identificar de nuevo la democracia con el orden justo (Cortina 1992, 73).

En segundo lugar, Estados Unidos constituye una República Federal, es decir un estado federal formado por un subconjunto de estados sin una voluntad específica propia. No hay un “pueblo californiano”, ni un “pueblo tejano”, como puede haber un pueblo alemán o un pueblo francés. Esto es, la ciudadanía es un hecho y no una pretensión (Mairet 1991, 145).

Estas diferencias tienen sólo el valor de traer a colación la diferencia entre *nación* y *estado*, a mi entender, verdadero eje de la reflexión sobre la futura unión política europea. El *principio democrático* ha sido ya justificado como la idea regulativa que debe orientar la unión europea, pero: *¿cómo plasmarlo?* En lo que sigue intentaré apuntar una posible respuesta en la que en la actualidad vengo trabajando y que, ni mucho menos, está lo definitivamente elaborada.

Siguiendo el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* podemos entender por *nación* la comunidad de origen, integrada geográficamente y que comparte lengua, cultura y tradiciones. Si entendemos por *identidad* la suma de las condiciones que nos permiten hablar de un *nosotros*, la nación se apoya en una identidad convencional, basada a su vez en una historia heredada común. A grandes rasgos ésta es la idea básica de nación, independientemente del grado de complejidad que alcance su estructuración política.

Esta forma de organización se vió enfrentada, a partir del siglo XV, a la presión sistémica de una economía capitalista que necesitaba de una administración jurídico-estatal centralizada. Para nadie es nuevo ya el entrelazamiento funcional entre el capitalismo y el estado nacional, donde la nacionalidad ya no es algo biológico, inevita-

ble, sino que es algo voluntario, algo adquirido. Con ello, la identidad se constituye a un nivel posconvencional porque, aunque sigan mezclándose elementos convencionales, tiene que apoyarse ahora en un concepto de *comunidad política*, por ejemplo, en un *contrato social*, como causa última de su identidad común. Habermas habla al respecto de los *componentes republicanos* que a partir de la revolución francesa se incorporan de hecho a la razón de ser del estado: la participación democrática y el concepto de unión política. El estado de derecho se comprende desde entonces como una asociación de ciudadanos libres e iguales (Habermas 1992, 13).

No obstante, en el momento actual también la propia soberanía estatal se encuentra en cuestionamiento. Asistemos a lo que Dahl denomina *la tercera transformación democrática* y que corresponde, una vez pasados la polis griega y el estado nacional, al lugar de la democracia dentro de estructuras supranacionales. La Comunidad Europea es un ejemplo claro de ello (Dahl 1992, 373). Como muy bien vió ya Ortega en su *Meditación de Europa*, «la unidad de Europa no es una fantasía, sino la realidad misma. La fantasía es creer que Francia, Alemania, Italia o España, son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes» (Ortega 1960, 295).

Los estados actuales ya no son los estados soberanos que pensó Bodino y a los que Rousseau dió forma democrática. Aquella capacidad de actuar “sin consentimiento de superior, igual o inferior”, aquella comunidad política que se autodetermina como un todo coherente y autosuficiente ya no existe. En este sentido, *esta va a ser nuestra tesis*, no sólo Europa necesita de la democracia, sino que también la democracia necesita de Europa, como una respuesta a los problemas que se plantean en su interior. Problemas que hacen afirmar a un teórico de la democracia como David Held que «cualquier concepción de la soberanía como una forma de poder público indivisible, ilimitada, exclusiva y perpetua está ya muerta» (Held 1991, 385).

Al igual que la presión de la economía había sido la encargada de hacer desaparecer la organización política medieval, es también la presión sistémica la que ahora nos obliga a romper los límites del

estado. Existe de hecho un *nivel de interdependencia económica* causante de que los gobiernos estatales no sea autónomos a la hora de decidir, ni controlen igualmente las consecuencias posibles de sus decisiones. El propio estado está sometido al mercado, a presiones que operan en su exterior. Queda con ello automáticamente descartada la relación directa entre gobernantes y gobernados.

Desgraciadamente el marco de esta ponencia nos impide entrar en las relaciones entre economía y política. En un reciente trabajo Max Gallo hablaba de la erosión del poder político de los estados nacionales y que, consecuentemente, parecía una ilusión querer integrar lo económico en lo político. Más bien estamos ante una sumisión de lo político ante lo económico, con la consecuente pérdida de autonomía. Y esta sumisión, piensa este autor, no representa sólo el fracaso de los estados, sino también el aborto de cualquier nueva forma de organización política en gestación. Ante esta situación no puede más que afirmar que «es un escándalo intelectual y político que nuestras democracias se muestren incapaces de definir las instituciones económicas» (Gallo 1992, 158).

Pero no sólo encontramos límites externos, también puede verse en el interior de los estados democráticos de los países occidentales avanzados un *desinterés y una apatía*, que sólo cínicamente pueden atribuirse al éxito de la democracia. El hecho de que la participación política ronde peligrosamente el 50%, sumado a un 15% de votos alcanzado en general en los países europeos por fuerzas políticas antidemocráticas, son solamente un reflejo de esta desconexión entre gobernantes y gobernados. El aumento de la violencia racista no es más que un tibio aviso de esta progresiva degradación democrática.

Ahora bien, ¿es posible romper los límites del estado como forma de organización democrática? Y si este es el caso, ¿es aconsejable? En la respuesta afirmativa a estas dos preguntas juega la posible unidad europea un papel central. Por una parte esta barrera estatal ya ha sido rota. Existe una extensa *opinión pública mundial* que, apoyada en el respeto de los derechos humanos, hace que comiencen a oírse conceptos como “el estatuto internacional de protección de las minorías” o “el derecho de injerencia”, en el sentido en que ya

podemos distinguir ya la *soberanía estatal* como derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos de la *soberanía democrática* como derecho de los pueblos a la democracia. Jean-François Revel en su último trabajo *El renacimiento de la democracia* explicita acertadamente la existencia de esta esfera pública.

Pero, por otra, estas medidas no están de acuerdo con un derecho que sigue estando aferrado a los márgenes del estado. Si bien existe un derecho internacional, éste puede denominarse “derecho de coordinación” o “derecho de reciprocidad”, pero no derecho a secas, puesto que le falta el carácter esencial de todo derecho: la coacción. No tiene la facultad de imponer la obediencia a las normas o conductas establecidas como correctas. El dominio de la fuerza legal sigue perteneciendo al estado. En consecuencia, mientras siga siendo el estado el garante del derecho y éste el de la libertad, la supresión total del estado puede conducir a situaciones extremas como las que, desgraciadamente, estamos sufriendo en el corazón mismo de Europa.

Esta aparente contradicción puede ser resuelta si partimos de dos principios fundamentales (Revel 1992, 245). En primer lugar, sólo la legitimidad democrática puede justificar el reconocimiento de un estado por parte de los demás. Y, en segundo lugar, deben ir construyéndose las bases para una *autoridad legítima de coordinación entre los estados* que someta la interdependencia ya existente a la formación democrática de la voluntad colectiva de todos aquellos que tengan que sufrir las consecuencias.

Desde estos dos principios adquiere todo su sentido la consideración de la unidad política europea como un *federalismo*, entendiendo por tal el abandono de la idea de que el estado es la *única* forma de organización política posible de la humanidad (Miller 1987, 196). De nuevo debemos a Kant la primera formulación sistemática de algunos de los elementos clave de la teoría federalista. En la *Paz perpetua*, en el segundo artículo definitivo, Kant nos habla de una unión de estados (*Staatenverein*), de un estado de los pueblos, con el fin de consentir *leyes públicas coactivas*. Pero esta *república mundial* sólo es propuesta por Kant como idea regulativa. La prudencia política

aconseja más bien una *federación de estados*. La soberanía estatal era todavía en Kant un momento irrebalsable.

No existe ninguna dificultad en concebir a Europa desde la exigencia de universalidad y, acto seguido, como particularidad frente, por ejemplo, a Estados Unidos o Japón. Es precisamente el ideal regulativo de un orden cosmopolita, de una sociedad total como la denomina Husserl, lo que justifica la presencia política de Europa como una entidad intermedia, como un momento de esa tarea infinita que es la plasmación institucional del principio democrático. La estructuración política vendría definida así por una serie de círculos concéntricos donde el único mecanismo para definir el marco de referencia de la discusión política sería la propia participación política.

De acuerdo con estos principios la forma más coherente para la unidad política europea sería la de una *república federativa europea*, apoyada en una, por decirlo con Duverger, *doble legitimidad*: la elección de un *parlamento* europeo, o asamblea federativa, con poder legislativo, por sufragio directo de todos los ciudadanos y el *gobierno* de los estados miembros, democráticamente definido (Duverger 1992, 168). La existencia de este parlamento común asegura que no se trata sólo de una mera coordinación entre estados soberanos, pues establecería un *derecho europeo de gentes* y con él la efectiva superposición de un poder supraestatal.

Esta propuesta no significa que tengamos que renunciar a nuestra identidad nacional. No tenemos por la sencilla razón de que no podemos. Nuestra identidad convencional es precisamente aquella en la que nos socializamos, aquella en la que aprendemos a adquirir nuestra parcela de responsabilidad. Es el contenido de todo quehacer democrático, lo que asegura la necesaria pluralidad. Las éticas procedimentales nos han enseñado a entender la *moral como justicia*, nos ha enseñado a delimitar el ámbito de lo universalmente exigible al ámbito de la validez de nuestras acciones, normas e instituciones. Por ello, en palabras de Habermas, *universalismo moral* sólo puede significar:

«Que se relativice la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconozcan iguales

derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta extraño de entender» (Habermas 1889, 117).

Si la pregunta es ahora porqué Europa y no el Magreb puede constituir el primer paso en este orden mundial, la respuesta es clara: porque Europa cuenta ya con una tradición, con una "razón situada" que coincide con el principio democrático. En Europa es posible ya construir una *nueva identidad* apoyada en lo que Habermas denomina *patriotismo de la constitución*, esto es, apoyada en la disponibilidad a identificarse con los principios universalistas, recogidos en los primeros principios de nuestras constituciones. La propia identidad abstracta que los estados han ayudado a formar al utilizar criterios de participación política, exige ahora desde ella misma sobrepasar el estado. El porqué doce estados y no treinta es sólo una cuestión de prudencia política. El único límite de admisión, por así decirlo, es precisamente la aceptación de este universalismo como marco general que recubra toda forma de vida.

Ya para concluir, sigue siendo totalmente acertado el diagnóstico de Husserl cuando afirma que «el mayor peligro de Europa es el cansancio». Más de medio siglo después las democracias, en las que nuestros países occidentales se regocijan, no han sabido tampoco dar una respuesta de ilusión y esperanza, motivadora podríamos decir, a la barbarie que sigue ocupando la esfera europea. Quizás una *teoría política de Europa* sirva para exigir la participación, y por tanto la cota de responsabilidad, que nuestras democracias actuales parecen negarnos por sistema. No creo que sea posible entender de otra manera la actitud racional en la que tanto nos ha insistido Husserl.

Bibliografía

- APEL, K. O. *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
- BERLIN, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- , *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992.

- CORTINA, A. «La democracia como razón de ser de Europa», *Recerca*, nº 3, pp. 65-75, 1992.
- DAHL, R. *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992.
- DUVERGER, M. *La liebre liberal y la tortuga europea*, Península, Barcelona, 1992.
- GARCÍA MARZÁ, V. D. *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992.
- GALLO, M., *Manifiesto para un oscuro fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- HABERMAS, J. en J.B. Thompson and D.Held, *J. Habermas: Critical Debates*, Macmillan Press, 1982.
- , *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
 - , «Volkssouveränität als Verfahren», en Forum für Philosophie für Philosophie Bad Homburg Ed., *Die Ideen von 1789*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
 - , *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- HUSSERL, E. *Gesammelte Werke*, Band VI, La Haya, M. Nijhoff, 1976.
- HELD, D. *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1991.
- KANT, E. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985
- LENK, H. *Filosofía pragmática*, Buenos Aires, Alfa, 1982.
- MAIRET, G. *Discurso de Europa*, Barcelona, Pomares, 1991.
- MILLER, D. *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza 1989.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de Europa*, Obras Completas, Madrid, Rev.de Occidente, 1960.
- REVEL, F. *El renacimiento de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1992.
- RORTY, R. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barna, Paidós, 1991.
- SAN MARTÍN, J. «El sentido de Europa», *Recerca*, nº 3, pp. 113-135, 1992.
- SPAEMANN *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsa, 1980.