



LA IDENTIDAD EUROPEA

Cultura, Filosofía y Política

Etienne TASSIN

No sólo resulta difícil definir Europa, *in abstracto*, sino también delimitar el tipo de realidad a la que puede aspirar: ¿realidad cultural, espiritual, política? A la pregunta, ¿qué es Europa?, Edouardo Lourenço respondía en 1989: «Como realidad política, casi nada; como realidad cultural, casi todo. Pero la fórmula podría invertirse: algo como realidad política, casi nada como realidad cultural...vivida en común».

Esta paradoja pone de manifiesto una dificultad real. A la vista de las instituciones políticas comunes y las dificultades que ha conocido la Comunidad Europea durante su lenta y difícil elaboración a partir de la Segunda Guerra Mundial, Europa aparece como una entidad cultural muy

fácilmente identificable, aun cuando diste mucho de constituir todavía una comunidad política real. Pero si se considera la diversidad de las culturas europeas, de las costumbres nacionales, de las categorías de pensamiento como hábitos, uno tiende a ver en Europa tan sólo una agrupación poco unifi-

***Europa es claramente
una entidad cultural,
aunque no sea
aún una comunidad
política real.***

cada y coherente de tradiciones particulares. La explosión brutal de las reivindicaciones nacionalistas y de los antagonismos etnocentristas corrobora esta visión: el espíritu europeo parece un mito en relación con los particularismos nacionales o las señas de pertenencia e identidad. Sería entonces, al contrario, la relativa coherencia de las políticas comunes y del mercado único lo que otorgaría una cierta realidad —institucionalidad— a la Europa de los doce.

¿Hay que deducir de ello que es la falta de espíritu europeo lo que retrasa la materialización de la Europa política «unificada», de la comunidad política? ¿O, a la inversa, que es la falta de instituciones políticas comunitarias lo que constituye un obstáculo a la afirmación de la auténtica identidad europea? Se plantea así la cuestión del principio generador de la comunidad europea: ¿Qué se encuentra en el origen de Europa, la identidad cultural o la institución política?

Esta dificultad exige distinguir claramente tres conceptos de Europa: un concepto *cultural*, que remite a la cuestión de la *identidad europea* y que se define en relación con lo que Fernando Pessoa ha señalado como «las bases de la civilización europea»; un concepto *filosófico*, que remite a la cuestión del espíritu europeo y que se define en relación con lo que Husserl ha señalado como las bases espirituales de Europa, concepto que designa a la ciudad griega como cuna del *espíritu europeo* en forma de la metafísica platónica; y un concepto *polí-*

tico, que remite a la cuestión de la *comunidad europea* (o, en el lenguaje de la filosofía política clásica, del «cuerpo político») y que se define en relación con los diferentes proyectos políticos europeos elaborados a lo largo de la historia. Estas tres dimensiones constitutivas de la idea europea no responden a una historicidad única y común: hay que reconocer y señalar las diferencias para intentar comprender lo que podría constituir hoy en día la identidad filosófica europea.

Partamos de una constatación. La idea de una comunidad política europea se materializa, desde 1944 hasta nuestros días, al mismo tiempo que los principios básicos de la metafísica occidental sufren una convulsión y que la idea espiritual de la Europa que los encarna se ve invalidada, en la práctica por la experiencia de los totalitarismos, y en la teoría por la imposibilidad filosófica de asumirla. En una palabra, *la Europa política parece construirse sobre las ruinas de la Europa espiritual*. La idea y la necesidad de una comunidad política europea surgen cuando se extiende por Europa un filosofema dominante que conjuga, por razones distintas, una revisión radical de los valores occidentales entre las crisis políticas que atraviesan Europa —las calamidades del nazismo y el estalinismo, las iniciativas descolonizadoras en las que se denuncia la hegemonía imperialista de Occidente, etc.— y una revisión igualmente radical de la Ilustración, que niega al pensamiento el principio de racionalidad metafísica en que se basa.

La paradoja de la relación entre una Europa cultural y una Europa política gira por tanto en torno a la comprensión filosófica de la Europa en ella implícita. Podemos considerar que la convulsión en el *concepto filosófico* ocurrida tras la Segunda Guerra Mundial, contrariamente al diagnóstico formulado por Husserl en 1953, se traduce de forma concreta en la renuncia explícita a una «civilización europea» (*concepto cultural de Europa*) en beneficio de una «comunidad europea»

(concepto político de Europa): se asiste, durante la segunda mitad del siglo XX, al *paso de una Europa cultural sin unidad política a una Europa política sin identidad cultural, al carecer de la legitimación espiritual.*

La dificultad de la relación entre cultura y política y su significado para Europa queda demostrada de forma lúcida en algunas reflexiones que han sabido diferenciar entre las posturas filosóficas y políticas de la formación de una Europa unida. Ejemplo de ello son los análisis realizados por Fernando Pessoa sobre Europa y el imperialismo cultural con el propósito de elaborar un concepto cultural de Europa; aquellos en los que Jan Patočka intenta salvar el significado filosófico de Europa articulándolo, a diferencia de Husserl, en su historicidad política, o también los de Denis de Rougemont, que buscan dar una base al concepto político de la Europa moderna rompiendo con la tradición de la nación-Estado que la ha sostenido. Todas estas perspectivas comparten la atención al desfase entre una realidad cultural, una realidad filosófica y una realidad política, dentro de la cual identifican la cuestión del imperialismo, en su relación con el nacionalismo, como el problema central de Europa. Además, permiten también determinar las condiciones bajo las que se puede hoy en día pensar en una identidad europea, ya que, si la idea de una humanidad europea consagrada a la razón y a la universalidad filosófica ha sido desautorizada, se tiene derecho a dudar no sólo de la identidad o del espíritu europeo, sino también de la posibilidad de una comunidad europea, a menos que la creación de una comunidad política europea sea la respuesta apropiada a la doble defeción de la identidad y del espíritu europeos.

El concepto cultural de Europa

El concepto cultural de Europa la identifica como lugar de una cultura y de una

¿Obstaculiza la falta de instituciones políticas la afirmación de una auténtica identidad europea?

identidad comunes a las naciones: parece evidente que «Europa» indica una tradición común de pensamiento, de cultura, enraizada en los intercambios permanentes a lo largo de dos mil años de historia, que han proporcionado a esta parte del mundo una unidad de orden espiritual, unidad más soñada que real, más mítica que concreta.

Es esta cultura europea la que Fernando Pessoa pretende concebir cuando evoca los cuatro fundamentos de la civilización europea: la cultura griega, pilar estético, que constituye el espíritu y la forma de la cultura europea; el orden romano, pilar político, que constituye el espíritu y la forma de la comunidad política europea (en su aspecto imperial); la moral cristiana, pilar religioso, que constituye el espíritu y la forma de la vida interior europea; y la universalidad del Renacimiento y la Ilustración, pilar filosófico, que constituye el espíritu y la forma de la libertad europea moderna. Los conceptos actuales de nacionalidad, universalidad y libertad proceden por lo menos de tres factores históricos que Pessoa subraya. A la Italia renacentista corresponde el rechazo del espíritu griego y la destrucción de la antigua fraternidad imperial, la del Imperio Romano, sustituyéndola por entidades políticas individuales; Italia introduce así en la historia *la esencia de la nacionalidad*. A Portugal corresponde el mérito de unos descubrimientos que, lejos de constituir un simple accidente de la historia europea, son por el contrario la expresión del principio mismo del espíritu europeo: «Los Descubrimientos de los portugueses tienen un signi-

ficado mucho mayor que el de simples descubrimientos, al haber creado un sistema: fue Portugal el primero en sistematizar el descubrimiento y la revelación del mundo». Todo descubrimiento es por tanto, en esencia, portugués. A imagen del Portugal que la ha impulsado, la Europa de los descubrimientos tiene el mundo entero por horizonte. Por lo tanto, Portugal introduce en la historia la *esencia de la universalidad*. Y finalmente, a Inglaterra corresponde la generalización del principio del comercio y, a través suyo, la introducción en la historia de la *esencia de la libertad* moderna.

En realidad, la doble raíz griega y romana de Europa señala ya la relación conflictiva entre cultura y política. Si la tradición helénica da origen a un «individualismo intelectualista» (Pessoa), el espíritu europeo moderno se constituye a partir de una triple ruptura con el momento fundador: el espíritu político romano rechaza el individualismo, el espíritu religioso cristiano rechaza el intelectualismo, el espíritu filosófico de la Ilustración moderna los rechaza a ambos al mismo tiempo. En esta historicidad conflictiva, Europa se construye en contra de sí misma. Por lo tanto, en la formación de la identidad cultural europea no existe coincidencia entre su formación espiritual y su expresión política. La tradición romana, en oposición a la cultura griega, indica la vocación política de Europa: el imperialismo. El gran interés de la reflexión de Pessoa reside en destacar el vínculo problemático que une la idea europea a la dimensión imperial: Pessoa se pregunta en efecto si es posible

***La idea de una
humanidad europea
consagrada a la universalidad
y a la razón ha quedado
desautorizada.***

concebir una Europa fuera de la imagen imperial. Ahora bien, el imperialismo es, por definición, integrador —o asimilador—, y por lo tanto hegemónico. Pessoa lo define así: «Yo no entiendo por imperialismo la agrupación artificial de varias naciones en una sola, sino la tendencia que lleva a todas las naciones a querer integrar a las demás en su propia sustancia psíquica». En opinión de Pessoa, en Europa sólo los portugueses, los españoles y los ingleses han cumplido plenamente en su experiencia colonial con la tradición imperial romana. En cambio, los intentos de Carlos V, de Felipe, de Bismarck o de Napoleón no son más que perversiones del imperialismo. ¿Por qué? Porque son únicamente políticos. La diferencia entre los fundamentos griegos y romanos de Europa exige por tanto un análisis diferenciado de las formas modernas de imperialismo.

Fernando Pessoa distingue entre tres clases de imperialismo: el imperialismo dominador, que es unificador, cesariano, hegemónico; el imperialismo expansionista, que es colonial o anexionista, y el imperialismo cultural, que actúa por «absorción psíquica» (es el caso del expansionismo cultural francés), crea nuevas civilizaciones (como el Portugal de los descubrimientos) o coloniza (como el Imperio Británico). Al separar las formas políticas perversas del imperialismo dominador y expansionista de la forma espiritual sana del imperialismo cultural, Pessoa es capaz de conciliar las dos tradiciones europeas, la griega (cultural) y la romana (política); así es como debe entenderse el destino de Portugal, como responsable de dar origen al nuevo imperio cultural europeo.

Portugal tiene para ello dos bazas: dispone, en primer lugar, de una experiencia política colonial extremadamente importante que revela su disposición natural al imperialismo; en segundo lugar, posee una dimensión cultural en la que se asienta el espíritu europeo y que es principio básico

de los descubrimientos, ya que Portugal es una cultura de un «imperialismo innato». No obstante, hay que reconocer que la colonización que permitió a Portugal dominar la tierra de Este a Oeste y crear América constituyó una «desviación del imperialismo innato»: en efecto, el fallo del imperialismo ibérico en general, colonial o europeo, es su incapacidad para generar un imperio cultural. La expansión portuguesa careció de contenido cultural.

Pessoa no deduce de esta constatación que la visión imperial de Europa sea errónea; por el contrario, defiende la idea de una Europa cultural, obra de un imperialismo cultural portugués o ibérico. El fracaso del imperialismo colonial no invita a renunciar al imperialismo, sino a la colonización, en beneficio de la cultura; esto permite formular el deseo de que el imperialismo futuro «no tenga en común con el anterior más que su naturaleza imperial... Sólo aceptamos el espíritu de lo que fuimos para renacer. Enterremos el cuerpo de nuestros imperios pasados; resucitemos su espíritu en toda su fiereza, en su sed de dominación, en toda su gloriosa expresión». Es, paradójicamente, la tradición imperialista la que invita a una transmutación de los valores.

Al definir un nuevo sentido del imperialismo cultural, Pessoa se limita a señalar un futuro soñado para Portugal en el mundo: él define lo que, en su origen, constituye el carácter hegemónico de toda comunidad que descansa únicamente sobre cimientos culturales. «La esencia misma de un gran imperialismo consiste en convertir a los otros en sustancia propia, en convertirlos en nosotros mismos». Aquí reside la penetración y lucidez del análisis de Pessoa, independientemente de sus convicciones, al destacar el hecho de que una comunidad cuyo único apoyo es espiritual, que no se basa en una institución propiamente política, es siempre y necesariamente una sociedad de conversión, una comunidad de prosélitos.

Pero la originalidad de Pessoa consiste en no reducir el imperialismo cultural a una simple hegemonía espiritual, correlativa, bien como medio bien como resultado, a un dominio político. El imperialismo cultural corresponde fielmente al carácter portugués que, según Pessoa, se distingue por su «capacidad para penetrar en la conciencia de los demás». El espíritu portugués, de carácter no nacional, es ya universal en razón de su principio (el descubrimiento): lejos de reducir las demás culturas a la suya, se extiende por todas y se reconoce en cada una de ellas. Solamente el espíritu portugués puede así estar a la altura de un arte desnacionalizado: «Un verdadero portugués no ha sido jamás portugués, lo ha sido siempre todo... Para los demás pueblos, desnacionalizarse es perderse. Para nosotros, que no somos nacionales, desnacionalizarse es hallarse». El patriotismo portugués puede confundirse con el espíritu europeo e incluso mundial al amparo de una cultura que podríamos llamar posnacional; en virtud de la reciprocidad del todo y la nada, todo portugués es a la vez Pan y Proteo: su ubicuidad (está en todas partes) es polimorfa (abrazando todas las particularidades locales), su universalidad es siempre singular y su singularidad tiende siempre a un horizonte de universalidad. Al carecer de identidad cultural nacional, no es nada como portugués, dado que ser portugués es «penetrar en la conciencia de los demás», ser todo lo que se puede ser según los símbolos locales de la cultura: resumiendo, no ser en sí mismo más que la posibilidad de serlo singularmente todo.

***La raíz griega
y romana de Europa
señala la relación
conflictiva entre
cultura y política.***

**«Europa» es el nombre
propio de la filosofía
concebida como conversión
de la humanidad.**

Este carácter portugués que Pessoa pone de relieve e invierte el movimiento de absorción y de conversión que caracteriza al imperialismo cultural, ya que para Portugal convertir al Otro, «integrarlo en su propia substancia psíquica», no consiste en absorberlo en el seno de una entidad claramente definida, imponer una identidad nacional que aspiraría a conquistar el mundo de un modo hegemónico, sino, por el contrario, en hacer del Otro una fuerza proteiforme, desnacionalizarlo, conferirle la identidad paradójica de Pan y Proteo. Para el indígena, convertirse en portugués es aprender a serlo todo, en la forma singular de un aquí y un ahora, es transformarse no en otra cosa, sino en sí mismo como fuerza de alteridad, esa vendría a ser la feliz perversidad polimorfa del panlusitanismo espiritual.

El concepto filosófico de Europa

Si el concepto cultural de Europa recobra la dimensión espiritual de ésta, tal como de desprende de su concepto filosófico, con Pessoa lo hace no obstante en un sentido muy diferente al de la determinación filosófica de Europa emprendida por Husserl algunos años más tarde. Ambos enfoques, tanto el de Husserl como el de Pessoa, tienen sin embargo en común el rechazo, por razones diferentes, a subordinar la comprensión de Europa a consideraciones estrictamente políticas. Con todo, el concepto filosófico elaborado por Husserl en la vigilia de la Segunda Guerra Mundial para explicar la

crisis de la espiritualidad europea moderna, crisis de las ciencias que advertía de una catástrofe mucho más espantosa por sus efectos políticos y humanos, surge de una curiosa negligencia o desconocimiento de la realidad política.

La figura espiritual de Europa, afirma Husserl en la conferencia que celebra en Viena en 1935, se caracteriza por un *télos* propio que la consagra a la universalidad desde su lugar concreto de nacimiento, Atenas. El fenómeno original, el *urphänomen* que define Europa desde el punto de vista espiritual, radica en lo que los griegos han llamado *filosofía*: una actitud teórica que tiende a la universalidad, que confiere a la humanidad una tarea infinita. Por una parte, esta actitud teórica, por la que se extrae el pensamiento de un mundo finito para elaborar la verdad de éste en sí, se encuentra en el principio de la construcción infinita del conocimiento teórico personificado por el pensamiento europeo; por otra, debido a su vocación hacia lo universal, la filosofía da origen a una humanidad desligada de cualquier pertenencia comunitaria concreta: dado que la filosofía no procede de interés práctico alguno, no procede tampoco de ningún interés ligado al fundamento de una tradición nacional. Con ella se forma una comunidad ideal, pura, que supera las naciones, una comunidad supranacional fundada en el poder de las ideas. «Las ideas son más fuertes que todas las fuerzas empíricas». «Europa» es el nombre propio de la filosofía concebida como conversión de la humanidad: no indica la yuxtaposición de las diferentes naciones, sino ese nuevo espíritu que reina sobre la humanidad, ese «tesoro de naciones asociadas». Y la filosofía ve cómo recae en ella la tarea de «ejercer, en el seno de la humanidad europea, una función rectora con respecto a toda la humanidad», regulándola de acuerdo con los principios de la universalidad absoluta e integral de la verdad. El espíritu europeo se funde con el espíritu de

la filosofía, que se funde con el espíritu de la humanidad.

La crisis de la existencia de Europa debe por tanto entenderse a partir de una alineación de la razón moderna en los símbolos de una racionalidad objetivista y naturalista de la que es prueba la ciencia, pero esta crisis del racionalismo encuentra su traducción política en la imposibilidad moderna de comprender al hombre en su vida comunitaria de nivel espiritual. El espíritu de la comunidad se hunde en el espíritu de las voluntades nacionales, se desnaturaliza en el discurso político de las particularidades erigidas en soberanías. Esta parcelación del espíritu lo hace levantarse contra él mismo y a las naciones contra Europa. La crisis sólo deja dos salidas a Europa: Europa desaparecerá, si vuelve la espalda a su significado espiritual griego, o bien renacerá si sabe, por medio de un «heroísmo de la razón», re-encontrar su fe en la misión humanitaria de Occidente y su convicción de que «solamente el espíritu es inmortal».

El diagnóstico de Husserl no sólo revela el sentido espiritual de Europa a través de su autocomprensión filosófica, sino que, de forma más esencial, nos muestra también dos cosas: por una parte, que Europa no puede definirse como Europa más que merced a una identificación del pensamiento en general con la metafísica platónica y de toda la humanidad con los europeos. La humanidad será europea o no será. Eso es también lo que señala Pessoa para justificar el advenimiento del Quinto Imperio: «No ha habido hasta la actualidad más civilización que la europea.» Concebida como una comunidad espiritual más allá de toda estructura política, adquiere necesariamente la forma de una conversión de la humanidad; pero, dado que el concepto filosófico de la Europa espiritual es un concepto apolítico correlativo a una comprensión estrictamente teórica de la filosofía, esta conversión europea a la universalidad de la actitud teórica no pasa de

ser una pura abstracción que la política de la fuerza se encargará de desmentir en seguida.

En efecto, en los años 1935-45 las fuerzas empíricas se mostraron más fuertes que las ideas, de forma que la determinación filosófica del concepto de Europa no pudo sobrevivir a la Segunda Guerra Mundial. No solamente resulta imposible diferenciar «una idea pura de Europa, que permanecería intacta, indemne, inalterable, idéntica a sí misma, y definible de la misma manera en 1936 y en 1946», como diría Jean Starobinski al término de la guerra, sino que es posible, por el contrario, que el hundimiento político de Europa haya supuesto al mismo tiempo el rechazo radical de una Europa basada en el *urphänomen* filosófico. Una fórmula muy contundente de Jean Lescure, pronunciada en Ginebra en 1946, resume por sí sola esta situación: «Ha pasado ya el momento histórico —declaraba— en el que Europa podía presentarse como un problema filosófico. La discusión sería hoy por lo tanto de naturaleza política. Yo diría que Europa ya no se puede situar en el plano del espíritu, sino en el de las fuerzas». Si Europa sólo se puede situar en el plano de las fuerzas, y si las fuerzas empíricas han negado definitivamente la idea filosófica de Europa, entonces se plantea a la vez la cuestión de saber si la humanidad puede y debe encarnarse en la figura única de Europa, la cuestión de saber si la filosofía puede ser investida de una «función rectora», y finalmente, la de saber cuáles son las condiciones de la institución propiamente política de una comunidad europea carente de espíritu.

***¿Cuáles son las
condiciones de la institución
propiamente política
de una
comunidad europea?***

Ahora bien, estas son las cuestiones que Jan Patočka ha intentado retomar de forma radical a partir de Husserl. En su reflexión destaca el hecho de conseguir preservar la integridad del gesto filosófico que se había confundido con la idea de Europa sin a pesar de ello negar la potencia destructora que Europa ha personificado.

Patočka dedica en efecto sus seminarios privados de 1973 a comprender cómo Europa, «esta estructura de dos mil años de antigüedad que había conseguido elevar a la humanidad a un nivel totalmente nuevo, no solamente de conciencia reflejada sino también de fuerza y de poder, esta realidad que durante mucho tiempo se ha identificado con la humanidad en su conjunto ... ha llegado definitivamente al final de su trayecto». Esta Europa al final de su trayecto es la que la metafísica platónica ha fomentado como símbolo occidental del espíritu; en ese sentido, el final de Europa es el final de la filosofía, o a la inversa. Y sin embargo, el proyecto filosófico de Patočka consiste precisamente en exhumar las bases espirituales de Europa para mostrar que la disolución de la «posición metafísica de la cuestión filosófica» no significa en absoluto el fin de la filosofía, ni, como consecuencia, el de Europa.

«Se habla sin cesar de Europa en sentido político —afirma—, pero se olvida la cuestión de saber lo que significa exactamente y de dónde ha surgido. Se oye hablar de la integración de Europa. Pero, ¿Europa es algo que se pueda integrar? ¿Se trata de un concepto geográfico o puramente político? No,

***La política
europea instituye
un espacio
de discordia.***

y si queremos abordar la cuestión de la situación actual, hay que entender antes que Europa es un concepto que descansa sobre unas bases espirituales». Además, hay que diferenciar este fundamento espiritual de su destino histórico-político.

«Europa ha sido realmente la dueña del mundo. Dueña económica: es ella la que ha desarrollado el capitalismo, la red comercial de la economía planetaria. Dueña política, en virtud de su monopolio de un poder derivado de la ciencia y la técnica, ya que todo ello iba ligado también a su grado de reflexión y a la civilización racional que solamente ella poseía. Todo esto lo ha sido Europa. Y esta realidad colosal se ha liquidado definitivamente en una treintena de años, durante dos guerras tras las que no subsiste nada de su poder dominador del mundo. Se ha destruido ella misma con sus propias fuerzas. Naturalmente, ha involucrado al mundo entero en este proceso, al igual que anteriormente se lo había apropiado materialmente. Ha obligado al mundo entero a implicarse en estas maniobras de destrucción, y como resultado se han presentado unos herederos que no admitirán jamás que Europa vuelva a ser lo que fue una vez».

Si Europa fue conducida a esta destrucción, lo fue por obedecer al destino que lleva a la situación del hombre moderno en general, definida por tres componentes: la ciencia y la técnica como saber dominante; el Estado soberano como organización concreta de la sociedad humana; la multiplicidad de los Estados soberanos desunidos. Tomadas en conjunto, estas tres dimensiones explican el conflicto que ha sacudido a Europa, y con ella al mundo: la desunión de los Estados expresa la ausencia de unidad política y espiritual que permite a la lógica de dominio estatal controlar para sus fines un poderío técnico sin igual.

Y, sin embargo, esta lógica interna del espíritu europeo, que gobierna su destino his-

tórico, no se puede imputar al fundamento filosófico que se encuentra en el principio de Europa. A ello se debe que debemos distinguir, de acuerdo con Patocka, el concepto histórico-político de Europa de su concepto filosófico, y no acusar al principio espiritual de lo que obedece a la historia política. *El nacimiento de la Europa política no coincide con su nacimiento filosófico*, ya que hasta la Edad Media Europa no se convierte en un concepto filosófico representativo de una unidad política real. Europa nace sobre las ruinas de la *polis* griega y del Imperio romano. Por un lado, la *polis* griega muere con la descomposición del mundo griego, mundo de comunidades urbanas, de ciudades-Estado que se destruyeron entre ellas. El periodo helénico se despliega sobre la destrucción de la ciudad y su significado político, la libertad pública; pero al mismo tiempo da origen al concepto de humanidad, tal como llega a expresarse políticamente en el Estado universal, la religión universal o en una ciudadanía del mundo. Estas características del helenismo tardío cristalizaron en el Imperio Romano. Por otra parte, el Imperio Romano vive espiritualmente de la herencia de la *polis* griega, al afirmarse como Estado de derecho donde el derecho civil se basa en el derecho del pueblo; pero, al mismo tiempo, la aspiración imperial tiende a una hegemonía que sólo puede apoyarse sobre la fuerza y crear el vacío alrededor suyo. El universalismo del pensamiento que se traduce en una universalidad del derecho y de las instituciones posee una lógica contradictoria, hegemónica, que lo conduce a su decadencia. La dimensión política, imperial, no sólo no cumple sino que contradice la dimensión espiritual de universalidad; y, sin embargo, la catástrofe del Imperio Romano deja a su vez en herencia a una Europa invadida por los principios del espíritu griego: los de la universalidad del pensamiento y del derecho y, sobre todo, el principio metafísico elaborado por Platón y que Patocka llama «el cuidado del alma». Esta es la base de la herencia europea, que

***Los proyectos
de comunidad política
coinciden con la
formación de los
Estados nacionales.***

nos permite hoy en día encontrar en la idea de Europa «un apoyo en medio de la debilidad general y de la conformidad frente a la decadencia».

Así se encuentran unidos, por la disociación de la lógica histórica de la que nace la Europa política, y de su fundamento espiritual o metafísico, *un concepto de la decadencia de Europa*, concepto de la catástrofe ligada a la constitución de los Estados-nación y al desarrollo de la metafísica como una potencia técnica, y *un concepto de la permanencia espiritual de Europa*. Patocka puede afirmar por ello que «la metafísica, surgida de una situación histórica determinada —la situación de la decadencia de la *polis*, de la decadencia de Atenas— configura una herencia que podrá sobrevivir también a la decadencia del mundo helénico y contribuirá a la formación, tras la decadencia del Imperio Romano, de Europa en el sentido correcto del término. La supervivencia de la herencia supone naturalmente al mismo tiempo su transformación, pero el fundamento metafísico permanece». Las catástrofes dejan intacta la herencia espiritual «susceptible de hacernos concebir nuevas esperanzas, de forma que nos permitan no desesperar del futuro», sin abandonarse sin embargo a sueños ilusorios.

El cuidado del alma no denota ningún repliegue del pensamiento sobre sí mismo, ningún desinterés del mundo o de la comunidad política: Patocka en cambio lo entiende, siguiendo a Sócrates, como prueba indisociable de la problematicidad en el

***La oposición entre
el principio federalista
y el nacional marca
la historia de las
comunidades europeas.***

plano del pensamiento, y de la vida pública en el plano de la vida política. El cuidado del alma es una doble exposición al peligro que constituye la indeterminación fundamental y la apertura irreducible de los espacios del pensamiento y de la comunidad política. Hay que entender asimismo la herencia griega como aquello que nos invita a afrontar la conmoción de la razón, a abrirnos a la historicidad: el espíritu europeo es el espíritu «de una entrega libre de la razón que conmociona la vida aceptada con sencillez» y que, políticamente, se traduce en el espíritu de la *polis*, el «espíritu de unidad en la discordia», en virtud del principio heracliano según el cual «*polemos* es lo común en todo». La política, en el sentido europeo fundamental, puede entonces concebirse como la institución de un espacio de discordia consagrado al cuestionamiento filosófico inaugural de lo que llamamos Europa en el horizonte de la institución de un espacio público que es la *polis*. «La apertura a lo que conmociona» implica en efecto una forma política concreta: la de una comunidad instituida teniendo únicamente en cuenta la cosa pública y jamás los criterios de pertenencia gentilicia, étnica, confesional o cultural (como ilustran perfectamente las reformas de Clístenes, de las que surge la democracia ateniense). En la base de la idea política y filosófica de Europa, tal como se comprueba en la experiencia griega de la *polis*, se encuentra ya grabado el rechazo de toda política de tipo imperial. El imperio, que no es más que la forma expansionista de la familia (la *oikia*) y de las colonias de asentamiento (la *apo-*

kia), no accederá jamás a la dignidad del espacio público establecido de la *polis*, al igual que el *oikonomos* o el *despotes* no accederán jamás a la dignidad del *polites*, porque, en lugar de una política pública no ofrecen, en todo caso, más que una economía doméstica generalizada. Así se puede llegar a entender cómo las figuras imperiales e imperialistas de la unificación europea han podido (o pueden todavía pretender) imponerse históricamente al tiempo mismo contradicen que el espíritu europeo que invocan.

El concepto político de Europa

El concepto político de Europa tiene una larga historia. En 1814, en su libro *La reorganización de la sociedad europea*, Saint-Simon escribía: «Antes de que terminara el siglo XV, todas las naciones de Europa formaban un único cuerpo político, pacífico en el interior, armado contra los enemigos de su constitución y de su independencia. La religión romana, practicada de un extremo a otro de Europa, constituía el vínculo pasivo de la sociedad europea; el clérigo romano constituía el vínculo activo». Así se configuró Europa. A esta Europa medieval, la de la era carolingia, la del Sacro Imperio, heredera del *imperium* romano pero en la que se había sustituido el vínculo jurídico por el religioso, corresponderá lo que los historiadores llaman *la Europa de la cristiandad*; Europa se funde entonces con el catolicismo. Su sucesora, basada en los cimientos culturales e ideológicos del humanismo, *la Europa de los soberanos*, contemporánea al nacimiento de las naciones-Estado, sustituirá el principio de una integración imperial de los pueblos por el principio del concierto de las naciones. «A la Europa jerarquizada y unitaria, cuyo sueño se remonta a Carlomagno y a Roma, Richelieu opone la realidad de una Europa polifónica y colegiada», escribe Bernard

Voyenne. Al liquidar los últimos jirones de la cristiandad, los tratados de Westphalia acaban en 1648 con toda tentativa de hegemonía y garantizan una paz de equilibrio entre las naciones. Las guerras revolucionarias y el proyecto napoleónico de una conquista armada de Europa inauguran lo que se ha acordado llamar *la Europa de las nacionalidades*, la que concretará para el siglo XIX el tratado de Viena; pero las guerras han demostrado también que la idea de una comunidad política europea unida resulta históricamente contradictoria con la aparición de las naciones-Estado. La Europa napoleónica no es tanto un imperio, en el sentido de Roma o del Sacro Imperio, como la expresión de la dimensión esencialmente imperialista de las naciones-Estado modernas dedicadas al enfrentamiento armado. En este sentido, no solamente las guerras de 1870 y de 1914 son guerras nacionales, sino que es también el principio de las nacionalidades el que se consagra y se lleva hasta el límite en el Tratado de Versalles, así como el que resurge cuando los Imperios se hunden.

Los proyectos de comunidad política europea son contemporáneos a la formación de los grandes Estados. La disociación del Sacro Imperio y de la Europa cristiana, al multiplicar las entidades políticas bajo el símbolo de los Estados, requería esos proyectos que aspiraban a la reunificación de una Europa dividida, pero hay que esperar a la reformulación moderna del derecho del pueblo, con Vitoria, pero sobre todo con Suárez (*Tractatus de legibus et Deo legislatore*, 1612) y finalmente con Grotius (*De jure belli ac pacis*, 1625), para que surja la idea de una «sociedad de naciones» (la fórmula aparece en Vitoria), una institución jurídica que arbitraría en asamblea los litigios entre naciones. El tema dominante aquí es el de la reglamentación de la guerra y las condiciones para establecer una paz europea. Sobre la base del derecho de los pueblos, y bajo la perspectiva de garantizar una

***La resistencia
frente al nazismo
da a la idea de una
comunidad política europea
su necesidad histórica.***

paz europea, Emeric Crucé (Emeric Lacroix) considera, por ejemplo, la posibilidad de instituir en un pueblo europeo una asamblea permanente de embajadores que, juzgando en conjunto, solucione las diferencias entre soberanos. El proyecto de Crucé influirá en todas las reflexiones sobre la paz perpetua del siglo XVIII, desde Leibniz hasta Kant; todos ellos proponen la idea de una Europa política al tiempo que esbozan, tímidamente, la perspectiva inevitable del principio federativo, incluso si, de todos los autores del siglo XVIII, Rousseau parece ser el único que capta el sentido revolucionario de la constitución de una comunidad política europea: ¿queremos una Europa de los pueblos o una Europa de los príncipes? «Las ligas federativas no se crean más que a través de las revoluciones —escribe—; y, bajo este principio, ¿quién de nosotros se atrevería a decir si esta liga europea se debe desear o temer?»

Ahora bien, es precisamente la cuestión del carácter revolucionario del principio federalista la que domina la elaboración, en el siglo XIX, de la idea de los Estados Unidos de Europa. Tras la revolución del 1789, Washington escribía a La Fayette: «Un día, siguiendo el modelo de los Estados Unidos de América, se constituirán los Estados Unidos Europeos. Los Estados Unidos serán el legislador de todas las nacionalidades». Resulta difícil separar este concepto de Estados Unidos de una representación estatal de la comunidad europea, que confunde la unión de las nacionalidades con la creación de un gran Estado unitario y centralizado: el

ideal republicano se confunde con el principio revolucionario, como atestiguan los proyectos de Mazzini o las declaraciones de Víctor Hugo.

Debemos a Proudhon la primera reflexión de fondo sobre la idea de una comunidad política europea y su significado político. Proudhon vincula el análisis del fracaso de la revolución a la estructura política de las naciones-Estado heredadas del Antiguo Régimen. Como escribe Bernard Voyenne, «si la revolución no ha sido capaz de resolver el problema social, se debe a que no ha resuelto el problema político». En este sentido, la idea de una Europa federal tiene un contenido revolucionario. En primer lugar, critica el principio de las naciones en el Estado como intento por hacer coincidir una realidad antropológica imprecisa con un marco administrativo que representa la voluntad general, marco concebido como la única forma de expresión política de los pueblos. El Estado verdadero es la comuna; la verdadera nación, la provincia. El marco de la nación-Estado (de acuerdo con la expresión acuñada en el siglo XX por los movimientos federalistas) sólo puede conducir a Europa a la guerra. Los tratados de Viena no van a servir de nada. Todo el pensamiento de Proudhon se resume en esta frase: *«El federalismo es la forma política de la humanidad»*. Pero Europa no puede acceder a esa forma política de la humanidad más que a través de una auténtica revolución, un vuelco de sus estructuras estatales y un cambio de mentalidad, ya que hay que concebir la organiza-

ción política de la humanidad, no como una confederación de Estados que, apoyándose todavía en un sistema de alianzas ente potencias proroga ante el principio de la guerra la necesidad de una monarquía europea unificada, sino como una federación de federaciones. Este camino lleva, no a los Estados Unidos de Europa, sino a las comunidades unidas de Europa, a lo que más tarde se llamará una Europa de las regiones, opuesta a una Europa de los Estados. Toda la historia de la puesta en marcha de las comunidades europeas tras la Segunda Guerra Mundial se verá marcada por esta oposición entre el principio federalista y el principio nacional, pero Proudhon señalaba ya con lucidez y gravedad los términos del problema: «El siglo XX inaugurará la era de las federaciones, o, de lo contrario, la humanidad empezará de nuevo un purgatorio de mil años».

En esta lenta elaboración del concepto político de Europa a través de los numerosos proyectos de institución política de una comunidad europea, se pueden destacar esquemáticamente tres características que resumen las condiciones institucionales de una Europa política: contra el imperio, Europa sólo puede ser republicana; contra la nación-Estado, sólo puede ser federalista (o, se podría decir hoy en día, posnacional); contra las formas dictatoriales o totalitarias de la sociedad, sólo puede ser democrática.

Si hiciera falta, entonces, a la vista de la historia política de Europa, señalar el acontecimiento que otorgará a la idea de una comunidad política europea su necesidad histórica, habría que indicar sin duda la resistencia frente al nazismo: es en su seno donde la idea proudhoniana de una federación europea tomará cuerpo por primera vez, encarnada en una respuesta histórica adecuada al totalitarismo nazi.

En efecto, lo que está realmente en juego en el conflicto es el porvenir de Europa.

***Un espacio político
transnacional garantiza
el desarrollo
de identidades
culturales comunitarias.***

Goebbels no dejaba de repetir: «El sentido de esta guerra es Europa». En una carta de agosto de 1944 dirigida al comité francés para la federación europea, unos resistentes del movimiento federalista europeo escribían entre otras cosas lo siguiente: «Gracias a los movimientos de resistencia, se ha descubierto por fin la solidaridad que une a los pueblos libres del continente...*Se ha descubierto la comunidad de destino*, por la que libertad, paz y progreso son bienes que todos los pueblos europeos deben disfrutar juntos o perder juntos. ...Esta conciencia, despertada por el sacrificio de millones de hombres, es el elemento fundamental y primordial de la unidad de la Europa libre». La declaración de las resistencias europeas (julio 1944), elaborada durante una serie de reuniones secretas por los representantes de los movimientos de resistencia de nueve países europeos, afirma la «necesidad de reconstruir Europa sobre una base federal» y describe la estructura política que debe adoptar esta comunidad. A los ojos de la Resistencia, todo intento de recomposición de Europa de acuerdo con el modelo, de un Estado soberano o de una liga está destinado a repetir las condiciones que han llevado a Europa a la guerra. En la misma época, desde los Estados Unidos, intelectuales como Jacques Maritain o Thomas Mann defienden, en intervenciones radiofónicas en La Voz de América, la idea de una Europa federal, mientras que Hannah Arendt hace resurgir la dimensión revolucionaria y fundamental de la Resistencia para la Europa futura. Esta Europa no nace de un «heroísmo de la razón» (Husserl), sino de un heroísmo del corazón que es también una inteligencia política, un heroísmo armado de energía frente a las formas moderadas de imperialismo.

Europa no se podía unir, escribe Denis de Rougemont, «hasta que los europeos no hubieran experimentado en su propia carne, y se podría decir a expensas suyas, todas las posibilidades del absolutismo, del naciona-

lismo, del Estado unitario real o jacobino, de la anarquía de las naciones soberanas, en resumen, del totalitarismo, que es, en cierto sentido, la suma de todas estas locuras. ...Se diría que hay una especie de ley por la que la razón no puede imponerse en los europeos hasta que estos hayan probado todas las locuras, hayan comprobado que son efectivamente locuras, hayan agotado todos sus efectos». Una Europa comunitaria no podía aparecer hasta que la lógica totalitaria hubiera conducido los Estados a la destrucción de la Europa de las naciones. Es también precisamente sobre esta prueba sobre la que ha podido fundarse la esperanza de una nueva Europa. No resulta en absoluto exagerado afirmar, como nos invitan las reflexiones de Patocka o de Rougemont, que si el nazismo —y con él lo que constituye su esencia, los campos de exterminio— es la consecuencia de un destino europeo y por lo tanto mundial, es también en el corazón de esta prueba de destino donde Europa ha podido llevar a cabo la conversión que, de una entidad espiritual desprovista de realidad política institucional, la convertiría en una comunidad que aspira a instituirse políticamente, independientemente de cualquier reconocimiento espiritual y adhesión cultural previos. La superación del marco cultural de la nación-Estado sólo es posible si se supera el marco político de la misma, pero, como sugería Jean Lescure, dado que el problema es político, requiere una respuesta prioritaria y principalmente política. Dado que el concepto filosófico de Europa descansa sobre una teología que espera de la razón, siguiendo un

***Una Europa
política debe
superar los mitos
del Imperio y de la
nación-Estado.***

***El objetivo de una
europa política
deberá ser la
no identidad,
la heteronimia.***

enfoque estrictamente especulativo, la instauración de una comunidad supranacional adecuada a la forma de universalidad de la razón teórica, el concepto político de Europa tal como se elabora torpemente a través de las tentativas de la Unión Europea aspira a crear las condiciones institucionales de una comunidad política que hagan posible la cohabitación de culturas y de etnias profundamente diferentes las unas de las otras, sin exigir de ninguna que renuncie a sus valores y a sus señas de identidad en la medida en que estos no invaliden el espacio público de conciudadanía.

Podemos entonces, para concluir, regresar al papel que a principios de siglo Pessoa prestaba al Quinto Imperio en la Europa moderna. Esta ambición que Pessoa formula para Portugal descansa, en primer lugar, en un cierto error de comprensión de la política. Pessoa afirma que «toda política debe apoyarse en esencia en una mística». Portugal puede y debe comprenderse a partir «del mito sebastianista que hunde sus raíces en el pasado y el alma portugueses». El Quinto Imperio, basado en el mito, se alimenta de una fe comunitaria, de una legitimación por el pasado que se prolonga en una visión soterialógica de la historia. Su aspiración deja entonces de ser simplemente europea: el Quinto Imperio debe ser, dice Pessoa, «el primer imperio auténticamente mundial o universal».

Los elementos extraños y provocativos de la reflexión de Pessoa denotan al mismo tiempo una ciega obstinación y una gran

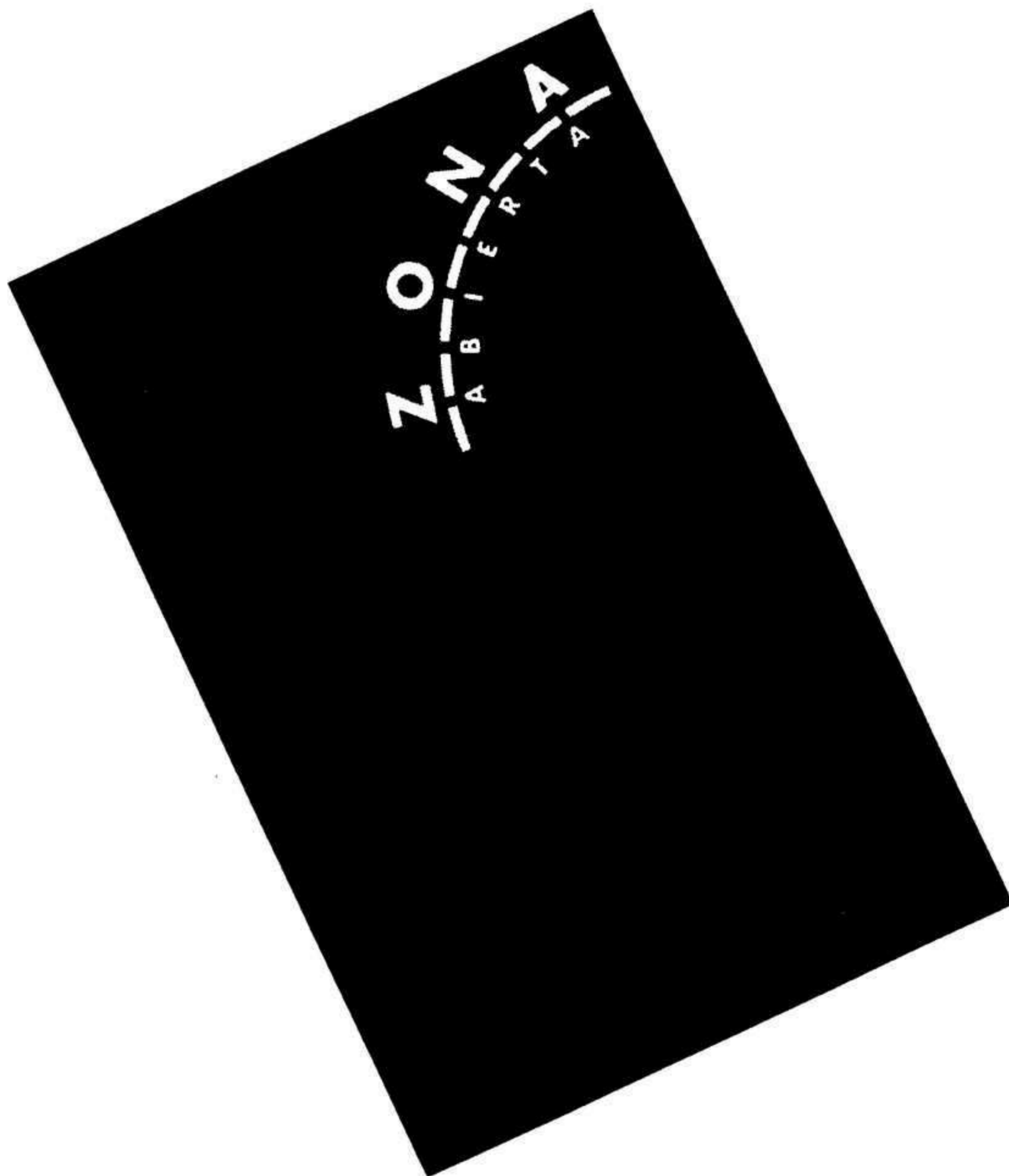
lucidez. La política mística conlleva los errores de una política del mito; si el pensamiento político de Pessoa da la impresión de desconocer la dimensión propiamente política de Europa, se debe a que permanece prisionero de la idea imperial. En lugar de basar la política en una mística, en lugar de hacer que la unidad política resulte de una identificación cultural o espiritual, la historia de la formación política de Europa se desarrolla en el sentido contrario: la comunidad europea sólo podrá concretarse a partir de su institución política, que no se decreta, sino que se elabora con dificultad desde campos de actividades que no son todavía políticos, e independientemente de cualquier misión o destino espiritual. Solamente la institución de un espacio público de conciudadanía transnacional puede garantizar políticamente el desarrollo de las indentidades culturales comunitarias. Lo universal, en el sentido político y no espiritual, es este espacio establecido y políticamente garantizado para que coexistan en un mismo conjunto una serie de comunidades que conservan su individualidad.

Pero, por otra parte, la reflexión de Pessoa expone una idea paradójica y crítica de identidad, sea personal o nacional, que resulta de una importancia extrema para comprender lo que caracteriza a la identidad filosófica europea de finales del siglo XX. Pessoa elabora la idea de una identidad heterónima; pero, a diferencia del campo de la escritura, donde los heterónimos van siempre acompañados de un ortónimo, en el dominio político parece que se abandona a sí mismo al heterónimo, la identidad se descompone hasta el punto de desmultiplicarse indefinidamente sin que, sin embargo, se pierda nunca la instancia enigmática que apoya e induce estas transformaciones. Si bien no se puede decir que Pessoa haya llevado muy lejos la elaboración conceptual de esta figura paradójica del sujeto, es en cambio evidente que la desarrolla tan bien

en su reflexión política como en la experiencia de la escritura. Pessoa define así lo que yo llamaría *el principio de la no identidad europea*: si, por un lado, la esencia del imperialismo consiste en «convertir a los otros» y, por otro lado, Portugal se distingue por su «capacidad para penetrar en las conciencias de los demás», hay que concluir que el gran imperio futuro portugués sólo podrá convertir a los demás a la hete-

ronimia que lo define, a esa capacidad para ser Otro. Esta no-identidad europea, esta heteronimia europea en la que Pessoa nos invita a pensar, debe ser sin duda el objetivo de una Europa política que debería haber sabido superar los dos mitos cómplices de la política moderna, el del imperio y el de la nación-Estado.

Traducción de Beatriz García Ríos



PRECIOS DE SUSCRIPCION (CUATRO NÚMEROS)

ESPAÑA: 3.200 Ptas.

EUROPA: 4.000 Ptas.

AMERICA: 6.200 Ptas.

Forma de pago:
Talón Bancario o Giro Postal

Redacción y Administración:
Monte Esquinza, 30, 2º dcha. Tel.: 310 46 96.
28010 Madrid