

## LOS LÍMITES DE LA IDENTIDAD EUROPEA

PETR LOM

¿EXISTE UNA IDENTIDAD EUROPEA? POR LO COMÚN, se dan dos tipos de respuesta a esta pregunta: una cultural y la otra política. La primera afirma que una identidad colectiva debe tener un carácter esencialmente cultural, basada en uno o en los tres elementos que señaló Herder para definir a un pueblo: el territorio, el idioma y una historia o tradición común. En ocasiones se hace hincapié en los dos primeros elementos, a saber, el territorio (el Mediterráneo,<sup>1</sup> una Europa que se extiende desde el Atlántico hasta los Urales<sup>2</sup>), y el idioma (la tradición latina o las constelaciones lingüísticas que comprenden el inglés y un segundo idioma nacional/regional).<sup>3</sup> Sin embargo, más a menudo se apela al tercero, es decir, a cierta combinación de elementos distintos de la alta cultura o civilización europea. Para algunos ese elemento es el cristianismo, tesis recientemente propuesta por Samuel Huntington;<sup>4</sup> para otros, los logros de la Ilustración,<sup>5</sup> y para otros más, la herencia de la antigüedad romana<sup>6</sup> o griega, ya sean sus avances científicos<sup>7</sup> o su interés en la reflexión filosófica.<sup>8</sup> La práctica política sigue basándose por lo general en estas concepciones culturales de la identidad. Aparecen, por ejemplo, en la *Declaración solemne sobre la Unión Europea*, de 1983, que invitaba a los estados miembros a “promover la conciencia europea

<sup>1</sup> Predrag Matvejevic, *La Méditerranée et l'Europe: leçons au Collège de France*, París, Stock, 1998.

<sup>2</sup> Mikhael Gorbachev, “A Common European Home”, en Gail Stokes (comp.), *From Stalinism to Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

<sup>3</sup> David Laitin, “The Cultural Identities of a Europe State”, *Politics and Society*, vol. 25, núm. 3, 1997, pp. 277-302.

<sup>4</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996.

<sup>5</sup> Agnes Heller, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>6</sup> Remi Brague, *Europe: la voie romaine*, París, Criterion, 1992.

<sup>7</sup> Hans Georg Gadamer, “The Diversity of Europe: Inheritance and Future”, en *Hans Georg Gadamer on Education, Poetry and History: Applied Hermeneutics*, SUNY, 1992.

<sup>8</sup> Jan Patočka, *Plato and Europe*, trad. de Petr Lom, Stanford, 2001.

y emprender acciones conjuntas en varias áreas de la cultura”, con el fin de “reafirmar la conciencia de la herencia cultural común, como un elemento de la identidad europea”.<sup>9</sup> Pero es más importante aún el hecho de que las condiciones para la incorporación a la Unión Europea (UE) se definen con base en dichas concepciones, ya sea en forma explícita<sup>10</sup> o implícita.<sup>11</sup>

No obstante, estas formulaciones de tipo cultural son cada vez más cuestionadas. Muchos consideran que las identidades colectivas no son sino “comunidades imaginadas”<sup>12</sup> o “tradiciones inventadas”;<sup>13</sup> es decir, herramientas y fabricaciones de las que se valen las élites políticas para conseguir ciertos objetivos políticos. Esto nos recuerda la enseñanza de Platón de que todas las sociedades políticas están basadas en las sombras proyectadas sobre las paredes de una caverna. De manera más general, ese cuestionamiento se expresa en la duda posmoderna frente al discurso moral, social o político, que busca desenmascarar los intereses y estructuras de poder/políticos que oculta. Inspirada en la lección de Nietzsche de que todo pensamiento es un alegato a favor de ciertos prejuicios (el poder está detrás de todo principio justificador), la duda posmoderna considera que la identidad colectiva es una patología —una forma elaborada de mentir. Así, por ejemplo, un académico contemporáneo ha señalado que la identidad europea no es sino un comprimido de “metanormas de legitimación cuyo propósito es una estrategia de poder”, y que es la “fuerza propulsora de una estrategia de ingeniería macropolítica y económica”.<sup>14</sup>

Las críticas al enfoque cultural sobre la identidad europea tienen en común la exclusión intrínseca de todo ese tipo de definiciones. Dicha exclusión resulta no sólo moralmente sospechosa, sino también anacrónica en la Europa actual, en donde el movimiento de la población y la inmigración son cada día mayores. Lejos de seguir siendo étnica o culturalmente homogénea, Europa recibió un flujo constante de entre 100 mil y 300 mil migrantes anuales durante los años setenta y ochenta, que aumentará a un

<sup>9</sup> Citado en Bruno de Witte, “Building Europe’s Image and Identity”, en S. Garcia, *European Identity and the Search for Legitimacy*, Londres, Macmillan, 1995, p. 136.

<sup>10</sup> Como es el caso, por ejemplo, de una de las declaraciones oficiales de la Comisión sobre las tres condiciones básicas que deben cumplir los posibles miembros: “identidad europea, estatuto democrático y respeto a los derechos humanos”. Suplemento del *Bulletin of European Union* 5/92, relativo a la solicitud de incorporación de Suecia, p. 20.

<sup>11</sup> Lo que explica, cuando menos en parte, el rechazo muy reciente de la solicitud de incorporación de Turquía.

<sup>12</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2ª ed., Londres, Verso, 1991.

<sup>13</sup> Eric Hobsbawm y Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>14</sup> Gerard Delanty, *Inventing Europe*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1995, p. 7.

millón anual en los próximos años, según se prevé.<sup>15</sup> Se afirma, por tanto, que los europeos –y, de hecho, todos los pueblos de Occidente– tienen múltiples identidades individuales y colectivas, que son “concéntricas, no conflictivas”. En consecuencia, la identidad colectiva de la UE podría describirse, por emplear uno de sus eslóganes, como “la unidad a través de la diversidad”. Ahora bien, esas formulaciones son bastante imprecisas, pues por lo general no especifican cómo habrán de coexistir esas identidades, ni cuál será su contenido, aun cuando, paralelamente, hacen exhortaciones retóricas a favor de la apertura. Por ejemplo, los preámbulos al Tratado de Roma de 1957 y a los Tratados de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero de 1951 anuncian que se trata de “sentar las bases para una unión cada día más estrecha entre los pueblos de Europa, así como de

[t]ransformar las añejas rivalidades y cohesionar los principales intereses; crear, al establecer una comunidad económica, las bases para una comunidad más amplia y profunda entre pueblos que durante mucho tiempo han sido divididos por conflictos sangrientos; y sentar los fundamentos de las instituciones que guíen a un destino común, de aquí en adelante.<sup>16</sup>

Pero, si entonces no se especificó lo que implicarían ese “destino común” y esa “comunidad más amplia y profunda”, 40 años más tarde la situación sigue igual, siendo éste uno de los temas centrales de los debates contemporáneos sobre el futuro de la UE. Sin embargo, esa imprecisión no sólo muestra los caprichos del desarrollo histórico de la UE; otras razones interesantes explican la vaguedad del debate en torno a la identidad europea, vaguedad que, como demostraré, es necesaria, pues refleja algunas características de la era en que vivimos.

Algunos sostienen que, para evitar las dificultades que ocasionan las definiciones culturales de la identidad, se deben abandonar esas concepciones y adoptar perspectivas puramente políticas. Una identidad colectiva europea común –se dice– podría basarse en la adhesión a principios políticos afines a la democracia liberal, formulada ya sea como patriotismo constitucional o como ciudadanía posnacional. Pero, si bien tales propuestas quieren soslayar las dificultades de la cultura, deben enfrentar ciertos problemas de indeterminación, debido a la naturaleza de los principios a los que apelan.

<sup>15</sup> Soledad García (comp.), *European Identity and the Search for Legitimacy*, Londres, Pinter, 1993, p. 3.

<sup>16</sup> *Treaties Establishing the European Communities*, ed. abreviada, Luxemburgo, OPEC, 1983.

Podríamos abordar estas dificultades preguntándonos por qué el tema de la identidad ha llegado hoy a ocupar los foros en Europa. Existen razones obvias de carácter práctico/histórico. El desarrollo de la UE se ha caracterizado, como dijo Stanley Hoffman hace algunos años, por “no tener otro perfil claro sino el que le han dado el proceso de industrialización y el proceso de integración económica. Hoy en día, Europa no tiene ningún sentido claro en cuanto a la dirección o al propósito que la guían”.<sup>17</sup> Pero es natural que ahora la UE, como cualquier adolescente, empiece a preguntarse quién es y cuál es su identidad. La segunda razón obvia es el colapso del comunismo, con el que se eliminó de Europa tanto una frontera bien definida como un enemigo ideológico. Con ello, su autodefinición se tornó problemática, pues toda identidad –colectiva o individual– se define hasta cierto punto a partir de la oposición, de la diferencia frente a –usando el término de moda– “el Otro”. Así, Romano Prodi, presidente de la Comisión Europea, declaró en su reciente discurso, “Situación de la Unión 2001”:

Desde 1981, primero la Comunidad y luego la Unión han vivido un proceso continuo de ajuste, reestructuración, ampliación y adaptación. Durante casi una generación, un seísmo constante ha estado sacudiendo nuestras instituciones y barriendo con las señales antiguas y familiares. Por ello, el público ya no sabe qué es Europa ni si su orientación es la correcta.<sup>18</sup>

No obstante, existen razones filosóficas, menos obvias, que, si bien no explican por qué el tema de la identidad ha cobrado hoy tanta importancia, al menos acompañan a estas transformaciones históricas; pues el debate sobre la identidad europea parece ser sólo un punto particular en la explosión general de un conjunto de temas agrupados en torno a ese término.<sup>19</sup> Por otra parte, el uso cada vez más frecuente del término no se limita al ámbito académico. Los escritores lo emplean como título de sus novelas (la más reciente de Milan Kundera), los psicólogos lo tratan como un desorden (crisis de identidad), y los políticos lo invocan al referirse a la política de defensa europea. Luego de las Enmiendas al Tratado de Ámsterdam, el segundo artículo del Tratado Consolidado sobre la Unión Euro-

<sup>17</sup> Stanley Hoffman, “Europe’s Identity Crisis Revisited”, *Daedalus*, vol. 123, núm. 2, primavera de 1994, p. 2.

<sup>18</sup> *Bulletin EU 1/2-2001*. Discurso de Romano Prodi, presidente de la Comisión Europea, “The State of the Union in 2001”.

<sup>19</sup> Para un análisis de los usos del término “identidad” en la academia contemporánea, véase Rogers Brubaker y Frederick Cooper, “Beyond ‘Identity’”, *Theory and Society*, núm. 29, 2000, pp. 1-47.

pea establece como uno de los principales objetivos de la UE “afirmar su *identidad* en el escenario internacional, en particular mediante la implementación de una política exterior y de seguridad común”.<sup>20</sup>

El uso más frecuente del término “identidad” y la preocupación creciente por saber “quién soy” y “quiénes somos”, parecería no ser sino un signo más de este mundo que cambia sin cesar y cada día con más rapidez. Sin embargo, estas transformaciones contemporáneas tienen antecedentes filosóficos que, hace mucho tiempo, prepararon el terreno para el cuestionamiento actual.

La palabra “identidad” tiene una raíz latina cuyo origen se remonta al siglo V: proviene de *idem*, que significa “lo mismo”. Originalmente, la palabra tenía un significado puramente filosófico y se utilizaba para preguntar acerca de la permanencia de cada cosa. ¿Una persona, cosa, percepción es inmutable a través del tiempo o en comparación con otras? ¿Qué hace que una cosa permanezca la misma?, o en otras palabras, ¿cuál es su naturaleza? Desde el siglo XVI, cuando menos, la respuesta filosófica más frecuente ha sido resueltamente negativa: nada permanece igual. Esta idea se encuentra tanto en Montaigne, Hobbes o Hume –quienes niegan la existencia de una naturaleza humana individual inmutable–, como en las filosofías de la historia de Rousseau, Hegel o Marx, y en su culminación en Nietzsche y Heidegger, con el rechazo de toda norma moral y política. Todos ellos afirman que el único rasgo permanente en la naturaleza humana es su plasticidad, su capacidad para el cambio o, empleando un término contemporáneo, su contingencia. Proteo se convierte en el paradigma moderno y posmoderno.

Este rechazo de la naturaleza lleva a enfatizar la autenticidad o la creatividad: nos permite convertirnos en los artistas de nuestra propia vida o, en palabras de Nietzsche, “para volverte quien eres”. Hoy en día, estar vivo significa, en parte, enfrentar la tarea de construir nuestra propia identidad, ya sea individual o colectiva. Pero esta celebración de la autorrealización tiene otra cara. En la historia de la filosofía –junto con este trueque de lo eterno en contingente, de la naturaleza predeterminada en creatividad y autenticidad– se cuestiona también la capacidad de la razón para informarnos sobre la manera de vivir. El argumento posmoderno es bien conocido: todas las interpretaciones son perpetuamente fluidas, sólo enraizadas en las contingencias subjetivas y relativas del lenguaje, la circunstancia y la historia. La dificultad que plantea esta libertad apenas descubierta es que nuestra identidad no es parte de nuestra naturaleza, pues no existe naturaleza alguna; por el contrario, es contingente, es decir, no determina

<sup>20</sup> Subrayado del autor.

da por definición, y más aún, no justificable. Todo el mundo tiene una identidad y, sin embargo, nadie la tiene: lo único que se hace es interpretar un papel. Entonces –siguiendo con la metáfora–, según sean nuestras tendencias, podemos celebrar y aceptar los imperativos morales de esa libertad para actuar como queramos en el escenario (la *jouissance* posmoderna) o sentir el vacío de que sólo actuamos, sin poder siquiera pedir instrucciones al director. Éstas son las razones filosóficas que explican la importancia del tema de la identidad en nuestros días, y la inquietud que causa a algunos ese término, en el cual siempre hay algo inherentemente impreciso –o para ser más exactos, algo subdefinido, por estar siempre abierto a la posibilidad de cambio.

El hecho de que la identidad sea el gran problema contemporáneo se debe en realidad a otros motivos de carácter práctico-político, vinculados con la concepción filosófica que tenemos de nosotros mismos. La nueva noción de la naturaleza como algo siempre cambiante y los imperativos de autocreación y autorrealización que la acompañan nacieron por razones políticas: buscaban liberar al individuo de las rígidas jerarquías. Los filósofos que formularon las primeras versiones de las democracias liberales modernas –Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau– empezaron con el individuo y con un nuevo mito fundador del estado de naturaleza, en el que el hombre era autónomo, igual y libre. La vida política habría de convertirse en una creación humana consciente que, por ende, tendría que ser justificada. Recordemos la primera línea del *Contrato social* de Rousseau: “Quiero indagar si en el orden civil puede haber un régimen legítimo y seguro.” La pregunta moderna sobre la identidad se vincula a la pregunta sobre la legitimidad: siempre que se habla de legitimidad surge el tema de la identidad. Por el debate constante que se da hoy en día sobre el déficit democrático de la actual estructura institucional de la UE, la legitimidad es un asunto medular. Este debate se refleja no sólo en el ámbito académico contemporáneo, sino también en la opinión pública:<sup>21</sup> las estadísticas *Eurobarometer* más recientes siguen indicando que apenas 46% de los encuestados tiene confianza en la Comisión Europea, el principal órgano ejecutivo colectivo de la UE.<sup>22</sup> Por tanto, no debería sorprendernos que el interés creciente por la legitimidad y rendición de cuentas democrática de las estructuras de la UE vaya ahora aparejado de una reflexión sobre su identidad.

<sup>21</sup> La literatura sobre el déficit democrático en la UE es vastísima. Un ejemplo reciente y de buena calidad, en el que también se buscan soluciones prácticas a las dificultades, es el libro de Philippe Schmitter, *How to Democratize the European Union... And Why Bother?*, Boston, Rowman and Littlefield, 2000.

<sup>22</sup> *Eurobarometer*, núm. 54, otoño de 2000.

Ahora bien, aunque el aspecto práctico de su implementación sea motivo de debate, el tema formal de la legitimidad es objeto de consenso. Hoy en día, hasta los mayores tiranos celebran elecciones y redactan constituciones. Sin embargo, los principios de la democracia liberal enfrentan otra dificultad, pues no pueden establecer o legitimar por sí solos los límites o las fronteras. Por ser principios universales, la libertad y la igualdad no permiten la exclusión, pues son, por definición, inclusivos. Por ello, algunos celebran el concepto de identidad europea como una idea de cosmopolitismo que ha de incluir a todos con los brazos abiertos. Por ejemplo, Julia Kristeva pregunta con esperanza:

De nuevo, sólo la decisión ética parece ser capaz de trascender las estrechas necesidades de la política nacional. ¿Podría el cosmopolitismo, como imperativo moral, ser la fuerza secular de ese vínculo entre familias, idiomas y estados, que se arrogaba la religión? ¿Podría ser algo más allá de la religión: la idea de que los individuos llegan a realizarse si y sólo si la totalidad de las especies demandan la protección de los derechos para todos, en todas partes?<sup>23</sup>

Jacques Derrida describe también un deber cosmopolita, de la siguiente manera:

[...] este deber exige además que Europa supere sus divisiones, puesto que es, también, una línea divisoria; que se abra hacia lo que no es, nunca fue y nunca será.

De igual forma, este mismo deber dicta acoger a los extranjeros con el fin no sólo de integrarlos, sino de reconocer y aceptar su alteridad.<sup>24</sup>

No obstante, este discurso es propio de los intelectuales; por ende, es ajeno en gran medida a la realidad de Europa, cuyos líderes políticos y legisladores suelen ver el problema en términos de regímenes fronterizos y de seguridad, no de un cosmopolitismo abierto.

La construcción de identidades colectivas no puede basarse en los principios democráticos de libertad e igualdad, por la naturaleza universal de éstos. En primer lugar, el principio de libertad supone, por definición, que el propio individuo debe determinar esta identidad a su propio arbitrio. Es claro que puede haber muchos matices, según se entienda tal liber-

<sup>23</sup> Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, Nueva York, Columbia University Press, 1991, p. 173.

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *To the Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, p. 77.

tad de manera negativa o positiva, usando la célebre distinción de Isaiah Berlin. Pero, como quiera que se interprete la noción de libertad, el concepto de un Estado limitado que dé libertad al individuo para elegir cómo ordenar su vida, es lo fundamental para toda democracia liberal contemporánea. Recordemos que, hace dos mil años, Platón describió el régimen gobernado con base en la libertad como un régimen caracterizado no por una identidad particular, sino por la diversidad, como “una capa multicolor, decorada con todos los matices y todas las disposiciones”.<sup>25</sup> Hoy en día, los observadores siguen sustentando esta opinión, cuando dicen que Europa se distingue sólo en virtud de su variedad y disparidades.

En segundo lugar, el principio de igualdad conduce a otras dificultades, contrarias a la diversidad que resulta de la libertad. La identidad se precisa, en parte, al reflexionar sobre lo que nos hace diferentes, especiales, lo que nos separa de otros. Pero, si el principio universal nos dice que todos somos política y moralmente iguales, entonces resulta difícil hablar de una identidad diferenciada, sobre todo si el principio de igualdad hace que toda oposición/separación o falta de reconocimiento sea moralmente censurable.

Hoy en día, se habla con frecuencia de estas tendencias universalizadoras u homogeneizadoras, aunque suelen verse no como el resultado necesario de la democratización liberal moderna, sino como productos del capitalismo global o americanización. Así, por ejemplo, Anthony Pragnell, en su estudio *Television in Europe*, señala la preocupación europea de que:

la exposición excesiva a programas de otros países (en particular, de los Estados Unidos) podría deteriorar la cultura, los valores y el orgullo por las tradiciones propias de los países europeos. También se teme que el uso indebido del material estadounidense ejerza un efecto similar en el sentimiento común de identidad en Europa Occidental, que ya existe en un grado considerable y que las instituciones europeas se proponen fomentar.<sup>26</sup>

Sin embargo, los efectos políticos de la igualdad fueron observados desde el inicio de la modernidad. Recordemos cómo describía Tocqueville el nuevo mundo democrático, en *Democracy in America*:

La igualdad produce los mismos resultados en todas partes. Cuando la igualdad es plena y añeja, los hombres que comparten básicamente las mismas ideas y ha-

<sup>25</sup> Platón, *República*, Libro VIII, 557 c.

<sup>26</sup> Citado en Philip Schlesinger, *Media, State and Nation: Political Violence and Collective Identities*, Londres, Sage, 1991, p. 142.

cen básicamente las mismas cosas no necesitan llegar a un acuerdo para copiarse unos a otros a fin de comportarse y hablar en la misma forma: es posible observar muchas variaciones menores, pero ninguna diferencia fundamental.<sup>27</sup>

Incluso antes, Rousseau, al anunciar el advenimiento de la burguesía en su obra *On the Government of Poland*, describía a Europa de la siguiente manera: “Pueden decir lo que quieran, pero en nuestros días no existe algo así como el hombre francés, alemán, español, o incluso, inglés, sólo el europeo. Todos tienen los mismos gustos, las mismas pasiones, las mismas costumbres.”<sup>28</sup>

Podemos diferir del pesimismo o de la precisión de esas predicciones; sin embargo, es muy probable que una de las fuentes del discurso actual sobre la identidad esté precisamente en las tendencias homogeneizadoras-universalizadoras de la igualdad, ya sean imaginadas o reales. En un mundo semejante, es probable que el anhelo de particularidad llegue a sentirse de manera aún más aguda; hoy es uno de los postulados básicos en contra de los efectos de la globalización.<sup>29</sup>

El tema de la identidad también ha cobrado importancia por motivos relacionados con la estabilidad del régimen. Recordemos la definición política de la palabra “identidad”: lo mismo, lo que tenemos en común, aquello que nos une. La estabilidad del régimen fue un tema de reflexión para los fundadores de las democracias modernas; la primera frase de *El contrato social* de Rousseau termina con las palabras: “régimen de administración legítimo y seguro”. Y también es un tema de reflexión contemporáneo. Hoy en día, muchos insisten en que es indispensable que exista un sentimiento de propósito compartido o de “comunalidad” (*comunality*) para que un Estado político democrático sea sano. Esta observación se hace en ámbitos muy diversos. Así, por ejemplo, Vaclav Havel, presidente de la República Checa, declaró que:

[...] la principal lección política que nos dio la vida bajo el comunismo fue que el único tipo de política con sentido es aquel que *nace* del imperativo y de la necesidad de vivir como todo el mundo debería vivir y, en consecuencia

<sup>27</sup> Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (trad. G. Lawrence), vol. II, parte III, cap. 13, Nueva York, Harper & Row, 1966, p. 607.

<sup>28</sup> Jean Jacques Rousseau, *On the Government of Poland* (trad. V. Gourevitch), cap. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 184.

<sup>29</sup> De nuevo, la literatura a este respecto es muy abundante. Algunos ejemplos representativos son Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld*, Nueva York, Ballantine, 1996; T. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1999; John Gray, *False Dawn*, Londres, Grama, 1998.

—por decirlo de manera un tanto dramática—, nos enseñó a hacernos responsables por el mundo entero. La gente que ha tenido la suerte de no vivir bajo el totalitarismo tal vez no aprenda esta lección con el mismo apremio que aquellos que sí lo hicieron.

Peor para ellos, pues no verán con la misma claridad cuán grandes son los peligros que —desde dentro de nuestra civilización— amenazan al planeta, como tampoco verán lo importante que es, para la supervivencia humana, el renunciar a muchas cosas a las que es difícil renunciar y a sacrificar mucho cuando nadie nos lo exige, así como a actuar de cierta manera, aunque los beneficios de ello no nos resulten evidentes en el futuro cercano: [... renunciar] a la dictadura del dinero, de las ganancias, del desarrollo económico constante, y a la necesidad, emanada de todo ello, de saquear a la Tierra sin considerar lo que quedará de ella en unos cuantos decenios.<sup>30</sup>

Aunque desde una perspectiva institucional, más práctica y mucho menos cosmopolita, Romano Prodi expresa algo semejante, cuando afirma que, sin un sentimiento común acerca de una meta y de un marco institucional acordado para el futuro de la UE, “no sólo sería paradójico, sino incluso peligroso, que la unidad [europea] se construyera en torno a un acuerdo vago, a empresas confusas y a agendas ocultas conflictivas”.<sup>31</sup>

Podemos encontrar los fundamentos teóricos de las observaciones de ciertos líderes políticos, como Havel y Prodi, en los trabajos de muchos académicos contemporáneos, uno de cuyos ejemplos es Charles Taylor, el ilustre politólogo canadiense. Taylor sostiene que las democracias demandan una identidad colectiva fuerte, pues se basan en la soberanía popular; este tipo de autogobierno colectivo presupone un alto grado de cohesión, porque es preciso que haya familiaridad y comprensión entre los ciudadanos para que puedan tomar decisiones de manera conjunta. Esta afinidad democrática difiere, por ejemplo, de los regímenes aristocráticos, como el imperio austrohúngaro, en donde los campesinos, los aristócratas y la burguesía podían ser completamente ajenos los unos a los otros sin que ello produjera consecuencias políticas negativas. Así, escribe Taylor:

Los ciudadanos deben hacer por ellos mismos lo que, en otras circunstancias, el gobierno haría por ellos. Pero esto sólo puede ocurrir si sienten un fuerte lazo de identificación con su comunidad política y, por tanto, con sus conciudadanos.

<sup>30</sup> Vaclav Havel, “Paying Back the West”, *New York Review of Books*, 23 de septiembre de 1999.

<sup>31</sup> Prodi, *op. cit.*

De igual forma, las sociedades libres deben comprometerse a trabajar en común [...] se vuelven muy vulnerables si algunos ciudadanos sienten que otros no están cumpliendo realmente con sus compromisos; por ejemplo, que no pagan sus impuestos, que abusan de los servicios de bienestar social, o que se benefician, como patrones, de un buen mercado laboral, pero sin asumir ningún costo social. Este tipo de desconfianza genera mucha tensión y puede llegar a deshebrar la madeja de costumbres que las sociedades democráticas necesitan para funcionar.<sup>32</sup>

Pese a su elocuencia, el argumento de Taylor sólo parece tomar en cuenta la mitad de la evidencia. Su planteamiento es acorde, por ejemplo, con las observaciones de Tocqueville sobre las transiciones del régimen aristocrático al democrático: romper las barreras de clase elimina las barreras imaginarias que separan a la gente. En este mundo ya no existen esos aristócratas indiferentes como los que cita Tocqueville en su ejemplo: una Madame de Sevigné que podía describir con el mismo tono desenfadado las torturas infligidas a los campesinos y el clima del día. La igualdad hace conscientes a los hombres de que todos van juntos en el mismo frágil barco. Sin embargo, Tocqueville nos advertía asimismo que, si bien las democracias liberales pueden unir a los pueblos, también, por definición, los separan. Algunas razones son de tipo sociológico: al desaparecer las barreras sociales, también se rompen las alianzas de clase que propician la construcción de identidades comunes. Otras son de tipo psicológico: en las democracias de masas, el punto de referencia se expande de la clase a la que uno pertenece a prácticamente todos los ciudadanos. Al dilatarse las alianzas y la afinidades, también se diluyen; es fácil perderse en una multitud demasiado grande.

Otras razones son de tipo político, pues las democracias liberales se basan en el consenso. Este acuerdo presupone ideas compartidas, que las formulaciones estadounidenses llaman “consenso traslapado” y las europeas, “solidaridad”. Sin embargo, su fuerza principal no proviene de ninguna de éstas, sino del cálculo. La vida política se basa en acuerdos contractuales que tienen como fundamento la primacía y el interés personal del individuo: acuerdos limitados que unen a los individuos, pero que también marcan la distancia necesaria entre ellos. Ya lo observaba Tocqueville: “el interés personal ofrece el único punto estable en el corazón democrático del hombre”.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Charles Taylor, “The Dynamics of Democratic Exclusion”, *Journal of Democracy*, vol. 9, núm. 4, 1998, p. 145.

<sup>33</sup> Tocqueville, *op. cit.*, vol. II, parte II, cap. 2, p. 508.

Para algunos, como Vaclav Havel, esta imagen resulta muy deprimente. De ahí, en parte, la persistencia de la crítica liberal –ya se exprese en las quejas nostálgicas sobre las tendencias igualadoras o achatadoras de las democracias, o en los argumentos del comunitarismo actual. Pero no tiene por qué ser así. En un principio, el interés personal de los individuos se planteó por razones y fines honorables. Muchos de los padres del liberalismo político moderno –Locke, Montesquieu, Constant o Kant– apelaban al individuo, no sólo porque querían liberar al hombre de la opresión política haciendo de él el *locus* de la justificación política, sino también porque creían que el interés personal y la actividad hacia la cual éste debía canalizarse –sobre todo, el comercio– constituían la mejor forma de dominar las pasiones humanas y encauzarlas hacia la actividad pacífica.<sup>34</sup> Y éste ha sido, en efecto, el modelo que siguieron los fundadores contemporáneos de la comunidad europea. Aunque sus motivaciones eran políticas, se propusieron alcanzar sus objetivos por otros medios –en particular, mediante la economía.<sup>35</sup> No obstante, el interés personal burgués y el cálculo económico aminoran tanto la disposición de los individuos al sacrificio como su sentimiento de patriotismo y de identificación colectiva. Por tanto, la identidad europea enfrenta serias limitaciones.

Con este argumento no pretendemos rechazar la posibilidad de construir una identidad europea, *tout court*, sino recordar que debemos ser realistas sobre lo que *podemos* esperar de la alianza democrática. Tampoco queremos enaltecer las virtudes del neoliberalismo al estilo estadounidense. Muchas de las inquietudes que se expresan hoy en Europa –y también en los Estados Unidos– sobre los excesos del interés individual, la orientación a corto plazo del mercado y el compromiso y la responsabilidad privados –a ex-

<sup>34</sup> Una descripción extraordinaria de esta transformación en la historia de las ideas se encuentra en Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

<sup>35</sup> En efecto, hoy en día algunos analistas reconocen incluso la dimensión económica fundamental de la identidad europea. Por ejemplo, el Centro Henley para investigación de mercado, con sede en Londres, observa que “la debilidad de nuestra identidad colectiva europea [...] es tanto una fuente como un síntoma de un mal funcionamiento comercial”, pues, “las economías más importantes casi siempre han correlacionado, como un asunto de política pública y de tradición social, la demanda nacional de la producción nacional; en otras palabras, en ellas siempre ha habido un mercado interno fuerte (lo que ciertamente es el caso de Estados Unidos y Japón). *Lo que afirmamos es que la ausencia de un sentimiento generalizado de identidad europea no sólo representa una desilusión para los eurófilos, los eurofederalistas y los fanáticos tecnócratas de Maastricht, sino que corrompe activamente la evolución de un ingrediente que es esencial para la competitividad a largo plazo de Europa.*” (Henley Centre, *Frontiers: Brand Futures, Consumer Needs and the Pursuit of Successful Planning* 95/96, vol. 1, Londres, Henley Centre, 1996; según la cita en Cris Shore, *Building Europe*, Routledge, 2000, p. 21).

pensas del interés general, la orientación a largo plazo y la responsabilidad pública (las mismas críticas que profetizaron pensadores como Montesquieu, Constant y Tocqueville)— pueden ser certeras. Recordemos que las democracias liberales tienen una tendencia a transformar las fuentes fundamentales en únicas: el interés personal se eleva por encima de todo lo demás. Sin duda, esas inquietudes fomentan la creciente importancia del discurso sobre la identidad, o sobre sus primos —al parecer también amenazados—, a saber, la solidaridad, la confianza y el capital social. Dichas inquietudes se preocupan igualmente por los vínculos que se consideran necesarios para los ciudadanos, en cualquier régimen político sano. Pero los fundadores del liberalismo político moderno definitivamente *no* tenían la intención de que se enfatizara el interés personal. Por el contrario, la obligación hacia el “bien común” debía siempre acompañar al interés personal. Más aún, la *fides* —es decir, el deber de mantener la fe y la virtud práctica de cumplir con ese deber de manera formal— era vista como la capacidad clave que permite a los humanos vivir en comunidad.<sup>36</sup> Y la *fides*, o confianza, es el término más antiguo en el corazón de la palabra “identidad”: confiamos en quienes son como nosotros, en aquellos con quienes nos identificamos. Sin embargo, debemos ser prudentes, pues las democracias liberales modernas están construidas sobre un frágil equilibrio entre confianza y desconfianza. Esta última toma la forma de un escepticismo político sobre las virtudes de nuestros conciudadanos, que se expresa tanto en la división institucional entre los tres poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial) como en la propia idea de régimen de derecho. Asimismo, este escepticismo alimenta las dudas posmodernas sobre la identidad colectiva.

Hace cien años, Nietzsche predijo que “la democratización de Europa es, al mismo tiempo, un acuerdo involuntario para criar tiranos”. La discusión sobre la identidad europea también puede ser, en parte, un reflejo de esos temores, como ha sido sin duda una de las motivaciones centrales para crear la UE: contener y domesticar las fuerzas de los nacionalismos/ tribalismos peligrosos, que parece coincidir con el liberalismo político. Precisamente, por las dificultades que enfrentan las democracias liberales para satisfacer los contenidos de una identidad colectiva, se teme que cualquier demagogo logre saciar las necesidades de esa identificación más profunda.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Véase John Dunn, *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>37</sup> Así, por ejemplo, el folletín de circulación masiva de la Comisión Europea, titulado *A Citizen's Europe*, pregunta de manera retórica: “¿Qué alternativa tienen los ciudadanos de una nueva y más grande Europa sino regresar al nacionalismo, la inseguridad y la inestabilidad, si optan por otro rumbo que no sea el de la unión y la solidaridad?” (Luxemburgo, OPEC, 1993).

Sin embargo, sería un error que, por temor, tratáramos de usurpar las herramientas de nuestros enemigos. En lugar de ello, debemos comprender mejor las virtudes de la democracia liberal: tener fe en que cada ciudadano tenga la suficiente capacidad crítica para desconfiar de los grandes llamados a una identificación política colectiva y para temer los abusos a los que ésta inevitablemente conduce.

Traducción de LORENA MURILLO S.