

# **LA DEMOCRACIA COMO RAZON DE SER DE EUROPA**

*\* ADELA CORTINA*

---

\* *ADELA CORTINA*

Catedrática de Filosofía Jurídica,  
Moral y Política.  
Universitat de València.

*La pregunta por el ser de Europa y por el proyecto al que respondería una unidad europea es el hilo conductor de este trabajo. En él se trata de analizar cómo Europa está ya unida por unos rasgos comunes, por unos organismos comunes, y cómo -según algunos- su unidad resulta indispensable para lograr una extensión y profundización de la democracia, bien porque Europa constituye un eslabón en tal proceso, bien porque el proyecto europeo consiste precisamente en extender y profundizar la democracia.*

## **1. El proyecto europeo.**

**L**a pregunta «¿qué es Europa y qué pretende ser como proyecto?» es una de las más frecuentes en debates y publicaciones, pero no de las respondidas con mayor claridad. Europa es sin duda un continente y algo más, pero tal vez no mucho más.

A los distintos pueblos europeos unen unos rasgos comunes: unas raíces cristianas universalistas, que han impregnado la cultura, la política y la economía; una tradición filosófica -o tradiciones filosóficas- también universalista, nacida en Grecia con voluntad crítica y reflexiva frente al inmediatismo teórico y práctico; unos saberes, que van surgiendo desde la filosofía a lo largo de las edades Media, Moderna y Contemporánea; un segundo impulso de filosofía universalista, que renueva en la Ilustración el ansia de reflexión, crítica y también de emancipación, y acompaña al surgimiento del capitalismo, la moral autónoma, el Estado de derecho.

Europa está también unida paradójicamente por siglos de luchas entre los pueblos que la componen: luchas por el reconocimiento de la propia identidad, luchas por la conservación, por la conquista, por la defensa.

A todo ello se añaden hoy algunos organismos jurídicos comunitarios, como el Consejo de Europa, la Convención Europea de los Derechos Humanos y la Conferencia de Seguridad y Cooperación Europea, pero también pactos económicos, e incluso se anuncian proyectos económicos y políticos como los del Acta Única. Amén, por supuesto, de las Internacionales que los partidos europeos han creado contando con sus homólogos, llevados más del europeísmo que del ancestral internacionalismo.

Sin embargo, estos rasgos comunes, y otros que podríamos recordar, no son suficientes todavía para dar respuesta a la pregunta por el posible contenido de un proyecto europeo: para aclarar si se trata de hacer de Europa un bloque de poder político y económico, que equilibre el de Estados Unidos y Japón,

de buscar homólogos para los partidos políticos con el fin de reforzarse en el seno de los propios estados nacionales, o de llevar adelante -como quería Husserl- una misión cultural, espiritual. Al parecer, todo ello va unido, y no seré yo quien lo critique, al menos *a priori*, porque como bien decía Kant y repitió Hegel, la insociable sociabilidad del hombre puede llevarnos a crear los organismos necesarios para mantener una paz perpetua; el comercio acerca a los pueblos y se establecen comunicaciones que de otro modo tal vez no hubieran interesado; el propio interés puede llevar al reconocimiento del interés ajeno y a encontrar uno común.

Naturalmente, si el contenido del proyecto europeo consistiera en crear una unidad económica política, cultural y de mutuo refuerzo para los partidos políticos, las críticas que podrían lanzársele vendrían de distintos frentes. Por una parte, una Europa cerrada sobre sí misma ignoraría la situación de los países del Sur, fortaleciendo el encastillamiento de los países del Norte, que establecerían políticas de mutua ayuda, olvidando al resto. Por otra parte, la recién unida Alemania podría alzarse como poder hegemónico de Europa y germanizarla, con todo lo que tal germanización pudiera implicar. En cualquier caso -podrían añadir otros-, si Europa quiere erigirse como poder económico, político y cultural, menester es reconocer que le queda mucho camino por andar, porque los últimos acontecimientos en el Golfo Pérsico han mostrado claramente hasta qué punto es dependiente económica y políticamente y hasta qué punto existe desunión entre los distintos estados europeos, cada uno de los cuales ha actuado a su buen saber y entender sin contar con los otros. Pero no es menos preocupante la situación de los hasta ahora llamados Países del Este, sumidos en la miseria y algunos de ellos al borde de la guerra civil.

Con tales prevenciones frente a una posible Europa unida y con tan deprimente panorama de su actual situación, cabe preguntar si aún tiene sentido hablar de un común proyecto europeo y si, en el caso de que la respuesta fuera positiva, la unidad cultural representaría algo más que una cobertura ideológica. El título de nuestra charla parece dar a entender que la extensión y profundización en la democracia, de que hoy tanto se habla como un bien en sí, necesita de Europa, bien por ser un eslabón indispensable en tal proceso, bien porque el proyecto europeo consiste precisamente en esta extensión y profundización de la democracia, que al cabo es invento suyo. Estas posibles interpretaciones deben ser aclaradas y a ello vamos.

## **2. La democracia como perversión de la república.**

Ciertamente la democracia es originariamente una experiencia europea, en la medida en que es una forma ateniense de gobierno y en la medida en que los pensadores griegos la reflexionan teóricamente. Sin embargo, es menester recordar también que filósofos de la talla de Platón o Aristóteles no le prestan precisamente su respaldo, el primero por entender que el poder político or-

denador debían ejercerlo quienes tuvieran conocimiento de las Ideas, el segundo por considerar a la democracia como una perversión de la república.

En efecto, recordemos cómo Aristóteles en su *Política* distingue diversas formas de gobierno atendiendo a dos criterios: el número de gobernantes y el bien que se persigue. La mejor forma de gobierno no será descubierta atendiendo al primer criterio, sino al segundo, porque lo que importa es que la política persigue el bien común y no el bien particular. Por eso frente a las formas correctas de buscar el bien de la política -la monarquía, la aristocracia y la república- hay tres formas pervertidas, por buscar el bien particular: la tiranía, la oligarquía y la democracia.

«La tiranía es, efectivamente -dirá Aristóteles-, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia, el de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad» (1).

Sin embargo, no propondrá Aristóteles como régimen óptimo ninguno de los puros, porque no importa tanto a su política cuál sea el mejor de un modo ideal, sino cuál podrá persistir, cuál será más seguro, habida cuenta de la forma de ser de los hombres. Por eso propondrá esa forma mixta de varios regímenes, que trata de extraer lo mejor de cada régimen puro, evitar los inconvenientes de cada uno de ellos y que se atiene a las posibilidades medias reales. Aristóteles dará el nombre de *politeia* (república), a falta de otro mejor, a esa mezcla de democracia y oligarquía.

La idea de democracia se irá configurando de nuevo paulatinamente en Europa a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII como idea filosófica, en relación, como es natural, con el desarrollo histórico y como despliegue de conceptos como los de derechos naturales, soberanía popular, contrato social. Sin embargo, y por seguir intentando aclarar el título de nuestra charla, el surgimiento de las naciones, nacionalidades y estados nacionales europeos no se explica como surgimiento de democracias frente a estados monárquicos y aristocráticos, sino que las naciones europeas, como tales, son anteriores a su configuración democrática, cosa que no puede decirse de los Estados Unidos del Norteamérica. La idea y experiencia de democracia nace en Europa, pero no es un rasgo histórico inseparable de la formación de sus Estados, ni parece que sea deseable que una constitución democrática ligue entre sí jurídicamente a los distintos Estados Europeos, ni siquiera como pretensión. Por eso los Estados Unidos de Norteamérica parecen poder reclamar de algún modo la idea democrática.

### 3. La democracia en Norteamérica.

En el capítulo 21 de su célebre libro *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, en el que J. Schumpeter trata de revisar la «teoría clásica de la democracia» y de señalar lo que él considera grandes debilidades, tras puntualizar que los conceptos centrales de tal teoría -bien común y voluntad general- son vacíos,

dedica el apartado IV a preguntarse por las «razones de la supervivencia de la teoría clásica». La primera de ellas será la asociación de la teoría clásica de la democracia a principios religiosos, desde los cuales cobran todo su sentido los términos mencionados: el bien común es expresión del plan del Creador para las criaturas, la voz del pueblo es la voz de Dios, la igualdad de los ciudadanos no es sino la igualdad de todo hombre ante Dios. Pero, entre otras razones, como el hecho de que la democracia resulte rentable en sociedades pequeñas o el de que permita a los políticos una salida demagógica cuando su tarea es dudosa, aduce Schumpeter una razón de orden histórico:

«el hecho de que las formas y fases de la democracia clásica están asociadas para muchas naciones a acontecimientos y evoluciones de su historia, que son entusiásticamente aprobados por grandes mayorías (...). Los Estados Unidos constituyen el ejemplo más notable de esta asociación de ideas» (2).

A continuación explica Schumpeter cómo los Estados Unidos deben su existencia como Estado soberano a la lucha contra una Inglaterra monárquica y aristocrática: los americanos dejaban de tener al rey de Inglaterra por su rey y a la aristocracia inglesa por su aristocracia, y planteaban la Guerra de la Independencia como una lucha del «pueblo» contra sus «dominadores», fundándose en los derechos inalienables del hombre y a la luz de los principios generales de la democracia clásica. Precisamente el texto de la Declaración de Independencia y el de la Constitución adoptaron estos principios (3).

Parece, pues, que los Estados Unidos de Norteamérica constituyen el país históricamente ligado a principios democráticos, en la medida en que, eliminados los anteriores pobladores, su nacimiento como nación va ligado al nacimiento de una organización democrática frente a formas aristocráticas y monárquicas.

Y esto ayuda a entender el hecho de que relevantes filósofos norteamericanos de la política unan dos conceptos como «etnocentrismo» y «democracia». El etnocentrismo -dirán- es insuperable y esta afirmación tiene que ser aceptada por cuantos se tomen en serio la contingencia: nacemos en un país determinado, en el contexto de tradiciones determinadas, hablamos una determinada lengua, y cuando decimos que tenemos algo por verdadero o por correcto sabemos que, en definitiva, sólo podrán entender que es verdadero o correcto quienes compartan tradiciones similares a la nuestra. No existe un mundo común a todos los hombres, más allá de nuestras comunidades y formas de vida concretas: no existe esa presunta objetividad, que ha defendido la teoría del conocimiento occidental. Y quien siga buscando tal objetividad, abandona su comunidad concreta por un mundo inexistente, comportándose de este modo de una forma insolidaria. El reconocimiento de la contingencia debe llevar a los filósofos a abandonar las pretensiones de objetividad y a apostar por la solidaridad con aquellos que comparten sus tradiciones. El etnocentrismo es, pues,

insuperable (4).

Ahora bien, precisamente porque los norteamericanos pueden identificar el nacimiento de su país con el de la democracia, la tradición de la que parten y que han de fortalecer, creando en torno a ella solidaridad, es la tradición democrática. Por eso el filósofo no tiene allí más misión que la de intentar *articular* aquello que ya es compartido por los distintos grupos y que son valores democráticos, construir un modelo conceptual a partir de tales valores consensuados y presentarlo, con el fin de fortalecer, creando en torno a ella solidaridad, es la tradición democrática. Por eso el filósofo no tiene allí más misión que la de intentar *articular* aquello que ya es compartido por los distintos grupos y que son valores democráticos, construir un modelo conceptual a partir de tales valores consensuados y presentarlo, con el fin de fortalecer las opiniones ya existentes y ganar adeptos entre los que se sientan atraídos por el modelo. Este es, en definitiva, el método rawlsiano del «equilibrio reflexivo» y ésta la «tarea social práctica», que el pragmatismo se propone llevar a cabo.

Desde esta perspectiva, parece que el europeo tendrá mayores dificultades a la hora de dar lecciones de democracia porque, si bien es cierto que una parte de los países europeos tiene actualmente la democracia liberal como forma de organización política, la avanzada edad de Europa le lleva a contar con experiencias y tradiciones políticas de todo tipo y también con todo tipo de fracasos de tales tradiciones. Al filósofo europeo no le basta con articular la tradición de su país, si quiere hacer filosofía política, porque no existe tal tradición única, identificada con la esencia de su nación. Los sentimientos religiosos y los sentimientos nacionales son anteriores en Europa a las formaciones democráticas y no se identifican con ellas. Lo cual tiene sus inconvenientes, pero también sus innegables ventajas.

Los intelectuales norteamericanos quedaron, al parecer, destrozados tras la guerra de Vietnam, porque aquellos valores democráticos que daban identidad a su nación, y la situaban sobre las restantes al conferirle la misión única de llevarlos a cabo, habían sido conculcados por la misma Norteamérica. ¿Cómo seguir hablando después de tal transgresión? ¿Qué les quedaba por defender?

Los intelectuales europeos están mucho más curtidos en estas lides. Han visto al cristianismo, una de sus raíces, producir efectos benéficos, pero también las Cruzadas, la Inquisición, las guerras de religión; han visto a los ideales de la Revolución Francesa llevar a la práctica del terror y han contemplado cómo las aspiraciones del movimiento obrero se concretaban, no sólo en los derechos económicos, culturales y sociales, sino también en el estalinismo, en las dictaduras que se ocultaban tras el telón de acero, en la ocupación militar de las Repúblicas Bálticas. Y también han visto a la patria de Kant inventar Auschwitz. Saben mucho los intelectuales europeos de valores traicionados. Pero también saben que ante la irracionalidad no debe callar la razón, porque lo racional puede ser entendido por todos los hombres y es un deber tratar de hacerse entender.

#### 4. El universalismo europeo.

Precisamente porque los países europeos no se identifican con una única tradición (tampoco creo, por otra parte, que el caso en Norteamérica sea tan simple en cuanto a tradiciones), saben sus intelectuales en realidad que es menester elegir entre ellas. Obviamente, nacemos en un mundo de tradiciones y es imposible situarse fuera de ellas: no existe, efectivamente, una tierra de nadie, extraña a las comunidades concretas. Pero no es menos cierto que algunas de nuestras tradiciones pretenden *universalidad* para algunos de sus elementos y valores: pretenden que tales elementos y valores podrían ser entendidos por cualquier ser racional o, por decirlo con medios de la teoría de la comunicación, por cualquier ser dotado de competencia comunicativa.

Y precisamente los principios y valores que dan sentido a determinados modos de entender las tradiciones democráticas pertenecen a la clase de los que pretenden universalidad, lo cual significa, no sólo que su aplicación es válida para todos los hombres (como es el caso claro de los derechos humanos), sino que todos los hombres pueden comprenderlos y aceptarlos como cosa suya. El etnocentrismo es, desde esta perspectiva, no sólo superable, sino insostenible.

Este universalismo de los principios democráticos, en cuanto a la extensión y a las posibilidades de ser comprendidos, hunde sus raíces filosóficas en el añejo universalismo europeo y muy concretamente en esta tradición kantiana que, prolongada a su modo por Husserl, se renueva hoy en esa concepción hermenéutica y pragmáticamente transformada del universalismo kantiano que es la ética del discurso de Apel y Habermas (5). Y, a mi modo de ver, constituye ese peculiar modo de pensar al que Europa no debe renunciar por un «*american way of thinking*» y al que, lamentablemente está renunciando, tal vez por una simple moda.

No basta con articular conceptualmente los valores ya compartidos para defenderlos, sino que es menester dar razón de ellos, es menester mostrar su racionalidad, y esto sólo puede hacerse mostrando su comprensibilidad para cualquier hombre. Y es en parte a este *modo europeo de entender la democracia* al que me refería con el título de la charla: a que la realización de la democracia precisa un modo de pensar, que no sólo sea el de un pragmatismo radical que articula, sino el de un pragmatismo crítico que fundamenta. El modo europeo de filosofar es esencial *también* para llevar a cabo la tarea de la democracia.

Pero, evidentemente, con esto no hemos dicho qué entendemos por democracia, a qué democracia nos referimos. Como europea no tengo empacho alguno en decir que voy a elegir una tradición, una de las que componen lo que hoy de manera difusa entendemos por «democracia»: una tradición participativa que, como he expuesto en otros lugares, tiene por clave el concepto de autonomía individual, entendida en la doble acepción de Berlin, como libertad ne-



gativa y positiva, y que se expresa en la vida política como participación. Entendiendo por participación la incidencia efectiva de los intereses de los afectados en las tomas políticas de decisión. La realización de tal autonomía da, a mi modo de ver, sentido a la forma de organización política democrática. Y esta afirmación no pretende ser una mera articulación de valores ya consensuados, sino que pretende fundarse en la racionalidad. En este sentido se pronuncia la ética discursiva, mostrando con ello ser un modo específico europeo de pensar.

Pero, por otra parte, la realización de la democracia es razón de ser de Europa en la medida en que sólo a través de entidades intermedias como ella, con unos rasgos culturales comunes, será posible acceder a aquella paz perpetua, que se extiende a toda la humanidad.

## 5. La democracia como razón de ser de Europa.

En un trabajo reciente R. Bubner toma partido por Hegel en la disputa entre neokantianos y neohegelianos porque, según él, la ética kantiana quería poner en la razón a la vez la autodeterminación del individuo y la consideración hacia la humanidad, mientras que Hegel sitúa una pluralidad de Estados entre la autoconciencia práctica y el fin de la historia mundial. Como «espíritus del pueblo» históricos, satisfacen el principio de una racionalidad devenida objetiva<sup>(6)</sup>. Al hablar así Bubner cree estar tomando partido por Hegel frente a Kant y, sin embargo, aquí se ha dejado llevar por los clichés que enfrentan *Moralität* y *Sittlichkeit*, olvidando la posición de Kant con respecto a las estructuras políticas que superan los límites del Estado nacional.

En efecto, en *La Metafísica de las Costumbres*, en su parte I -la *Rechtslehre*- expondrá Kant los «Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho» y aclarará desde el comienzo que el único derecho innato es la libertad. Pero la realización de la libertad -dirá nuestro autor- sólo es posible en el contexto de un sistema jurídico que, para existir, necesita el establecimiento de un *estado jurídico*, en virtud de un contrato originario. Tal estado, que impone el derecho de un modo perentorio y no solamente provisional, como en el estado de naturaleza, elabora una Constitución republicana, que viene regida por tres principios: libertad, igualdad e independencia.

Naturalmente, esta es la Constitución propia de un Estado nacional, de un Estado de Derecho, en el que pueden defenderse jurídicamente los derechos de todos los ciudadanos. Sin embargo, ¿es posible asegurar jurídicamente el respeto a la libertad individual y el respeto a los Estados nacionales sin una Constitución supranacional, que funde una paz duradera?

Del mismo modo que la situación de los individuos en el estado de naturaleza es un estado de guerra potencial, que obliga moralmente a firmar un contrato por el que los individuos ceden parte de su libertad natural para ganar garantías jurídicas de su libertad legal, los Estados y pueblos se encuentran en-

tre sí en un estado de naturaleza, en un estado de guerra actual o potencial, de ahí que la segunda parte del Derecho Público -el *ius gentium*- plantee la posibilidad de establecer una Constitución, que funde una paz perpetua (7). El establecimiento de tal paz, «de una comunidad *pacífica* universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético) -dirá Kant-, sino un principio *jurídico* (8). Y es un principio jurídico porque el establecimiento de una paz duradera constituye «la totalidad del fin final de la doctrina del derecho dentro de los límites de la mera razón» (9). Pero, ¿cómo llegar a este estado de paz perpetua en una sociedad cosmopolita?

No en una conexión entre individuos en estructuras supranacionales, sino a través de un pacto entre naciones -según el contrato originario-, que no se plasmaría en una Constitución Civil, que cuente con un poder soberano, sino en una confederación de naciones, entendida como una sociedad cooperativa. Puesto que el estado de naturaleza en que los pueblos se encuentran es un estado del que debemos salir, para entrar en un estado legal, sólo una asociación universal de Estados puede hacer valer el derecho perentoriamente, y no sólo provisionalmente. Pero como la extensión excesiva de tal Estado de naciones haría al final imposible su gobierno y, con ello, la protección de cada miembro, la paz perpetua es una idea irrealizable. Pero aproximarse a sus principios es un deber, porque la razón práctica lanza su veto irrevocable: «no debe haber guerra, porque no es éste el modo en que cada uno debe procurar su derecho».

De ahí que sea necesaria una asociación de Estados, que de algún modo tuvo lugar en la primera mitad del siglo XVIII, en la Asamblea de los Estados nacionales, en el camino de una paz perpetua, y Europa, geográfica, cultural, política y económicamente tiene una responsabilidad en ello.

Podemos, pues, decir a modo de conclusión: 1. la realización de la autonomía individual, razón de ser de la democracia, no es posible sino en el contexto de un Estado nacional, que tome sus decisiones participativamente; 2. para alcanzar una paz duradera es necesaria la creación de confederaciones supranacionales, y en este camino Europa, como confederación, es un eslabón razonable, puesto que hay una comunidad de rasgos culturales, proximidad espacial y posibilidades de proyectos comunes; 3. esto no significa olvidar el universalismo, sino todo lo contrario, porque los estados defienden derechos civiles, que son derechos humanos y, por tanto, universales; los principios de las constituciones democráticas son universalistas y puede comprenderlos y aceptarlos cualquier ser dotado de competencia comunicativa; 4. no se trataría, pues, de articular conceptualmente valores que nuestra comunidad ya comparte, sino de seleccionar, desde nuestras tradiciones, una tradición democrática por su pretensión racional de universalidad, en la línea de un «modo europeo de pensar»; 5. la razón de ser de la democracia consistirá entonces en realizar la autonomía solidaria de los individuos, y es este sentido de democracia el que dará también sentido a Europa.

## NOTAS.

- 1.— *Política*, III, 7. Ver sobre ello J. Montoya / J. Conill, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Cincel, 1985.
- 2.— J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, 1984, cap. 2ª.
- 3.— Ibid.
- 4.— R. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», en J. Rachmann y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, 1986, pp. 3-19; «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson y R. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1987. Ver sobre ello A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 105 ss.
- 5.— Para la ética discursiva de Apel y Habermas ver, entre nosotros, A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sigueme, 1985; *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética sin moral*; J. Muguerza, «Ética y comunicación (una discusión del pensamiento político de J. Habermas)», en *Revista de estudios políticos*, n.º 56 (1987), pp. 7-63; Vicente D. García Marzá, *La ética discursiva (análisis y desarrollo de la propuesta ética de J. Habermas)*, Universidad de Valencia, 1990.
- 6.— R. Bubner, «Philosophen und die deutsche Einheit», en *Merkur*, 44 Jg., Heft 10/11 (1990), p. 1.023.
- 7.—I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, & 53.
- 8.— Ibid. & 62.
- 9.— Ibid., p. 355.