

¿Qué conceptos políticos para Europa? *

GIUSEPPE DUSO

Università di Padova

RESUMEN. Este texto se propone afrontar el problema del método en relación con los conceptos políticos necesarios para pensar Europa. Esto implica una reflexión de tipo filosófico-político y un cuadro de orientación histórico-conceptual. Se hace necesaria la referencia a un extenso trabajo crítico acerca de los conceptos políticos modernos que pone en cuestión su pretendida universalidad sin dejar por ello de discutir a la vez con el pensamiento de una larga tradición que encuentra su origen en el mundo griego. No parece posible afrontar y comprender los problemas surgidos a partir del proceso que lleva a la Unión Europea a través de los conceptos que han dado lugar a la doctrina del Estado y que vertebran las constituciones modernas. Estos conceptos nacen en el seno de las doctrinas del contrato social y del derecho natural y resultan funcionales para una forma política que tiene como polos inseparables los derechos de los individuos y la soberanía del cuerpo político. Europa, precisamente por la pluralidad de los miembros que la constituyen, requiere, por una parte, de una superación del concepto de soberanía de los Estados y, por otra, debe no pensarse a sí misma como una nueva soberanía, o como una nueva y más amplia dimensión estatal. La superación de la conceptualidad política que se condensa en la soberanía comporta al mismo tiempo el repensar aquellos conceptos —como individuo, igualdad, libertad— que, en el modo en que han sido pensados a partir del iusnaturalismo moderno, aparecen como los fundamentos lógicos de la soberanía.

ABSTRACT. This paper aims to face up the problem of the method in connection with the political concepts which are necessary to think about Europa. That involves a philosophical-political reflection and a table of historical-conceptual orientation. Besides also necessary the reference to an extensive critical work about modern political concepts, which raises questions about their supposed universality, but that manages at the same time to discuss with the thought of a long tradition which has in the Greek world her origin. It seems not possible to face up and to understand the problems which come up from the process that leads to the European Union with the concepts that have resulted in the State doctrine and that are the backbone of modern constitutions. These concepts are born in the heart of the doctrines of social contract and natural right and they are useful to a political form which has as inseparable poles the rights of individuals and the sovereignty of the political corps. Europe, because indeed of the plurality of the members which make her up, requires on the one hand the superseding of the concept of sovereignty of the States but on the other hand should not think about herself as a new sovereignty, or as a new and wider state magnitude. The superseding of the political conceptuality which is condensed in the sovereignty involves at the same time the fact of rethinking about those concepts —such as individual, equality, liberty— that, in the way in which have been thought starting from the modern iusnaturalism, appear as the logical foundations of sovereignty.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HUM2007-61018 del Ministerio de Educación y Ciencia. Traducción castellana de Jorge Navarro Pérez.

Palabras clave: Europa, conceptos modernos, soberanía, Estado, pluralismo, federalismo. *Key words:* Europe, modern concepts, sovereignty, State, pluralism, federalism.

1. *Pensar Europa*

Hoy puede parecer difundida la impresión de que para esa nueva realidad política todavía en construcción que es la Unión Europea necesitamos agenciarnos unos instrumentos conceptuales nuevos. Sin embargo, es difícil descubrir elementos fuertes de novedad en el debate (incluidos sus puntos culminantes y particularmente delicados) sobre la constitución, entendida como carta constitucional. Por tanto, planteémonos el problema de la innovación necesaria en relación con una primera tarea, la de las categorías que nos permitan *pensar hoy Europa como entidad política*. Esta tarea es urgente si tenemos en cuenta que los conceptos políticos y de la democracia están ligados constitucionalmente a la forma del Estado nacional, mientras que Europa es percibida como una realidad política no reducible a esta forma.

Esto implica una interrogación que va más allá de un debate dominado a menudo por una racionalidad de tipo económico y que tiende a hacer emerger la cuestión de la naturaleza misma de la comunidad política. Pienso que, cuando examinamos los procesos que han conducido a la Unión Europea y los problemas que ésta plantea como comunidad política, nos encontramos frente a una discordancia entre esta realidad y los conceptos políticos que usamos habitualmente. Me gustaría reflexionar sobre esto para sacar a la luz la crisis epocal, pero también las aporías lógicas que están contenidas en el horizonte de los conceptos políticos fundamentales que se condensan en la doctrina del Estado y su inaplicabilidad a la realidad europea, que de este modo constituye un estímulo precioso y un tema emblemático en dirección a la determinación de la creatividad y de la nueva manera de pensar la política que parecen necesarias hoy. Podrá sorprendernos descubrir que los instrumentos críticos que nos ayudan a comprender mejor la novedad de Europa son también los que nos permiten confrontarnos verdaderamente con una tradición de pensamiento más antigua que se basa en la filosofía griega, más allá de la reducción (a la que asistimos constantemente) de este pensamiento del pasado dentro de las mallas de la conceptualidad moderna, que a menudo es considerada eterna y universal.

Evidentemente, la tarea que me propongo es vastísima. Así pues, tengo que empezar explicando que esta reflexión breve y esquemática se basa en un trabajo de veinte años que he llevado a cabo con un grupo de investigación que ha intentado reflexionar filosóficamente sobre los conceptos políticos. Este trabajo nos ha permitido precisar las líneas de un método al que denomino *histórico conceptual* y que ha conducido a (y se nutre de) resultados en in-

investigaciones sobre los principales pensadores políticos y sobre los conceptos fundamentales de la Modernidad, como individuo, derechos, igualdad, libertad, pueblo, poder, soberanía, revolución, sociedad civil, Estado, representación, democracia; conceptos que, como veremos, están ligados estrechamente entre sí y funcionan en relación recíproca. No tengo más remedio que remitir a estas investigaciones, publicadas en volúmenes monográficos y misceláneos, para aclarar, explicitar y argumentar lo que simplemente menciono aquí.

Antes de intentar dar unas indicaciones sobre lo que he denominado «método histórico-conceptual» y sobre los resultados del estudio de los conceptos políticos modernos, me gustaría referirme brevemente a lo que podría ser un modo posible (pero en mi opinión estéril, aunque se practique a menudo) de afrontar el tema de la naturaleza política de Europa, es decir, el tema de pensar esta última mediante los conceptos que han caracterizado a la figura moderna del Estado. No es difícil adquirir la convicción de que las vicisitudes de los Estados nacionales, que han llenado los siglos del denominado *Ius publicum europaeum*, han llegado a un giro epocal. Los Estados nacionales, identificados conceptualmente por la dimensión de la soberanía y por la relación entre Estado y derecho (el Estado se ha convertido de hecho en la única fuente del derecho, y sólo lo que está sancionado por la autoridad tiene valor de ley), no han sabido, debido precisamente a la naturaleza de este plexo de Estado-derecho-fuerza, evitar la guerra, que siempre ha parecido connatural al sentido último y decisivo de la relación entre los Estados. Tenemos que ir más allá de la soberanía de los Estados nacionales no sólo para realizar la paz (al menos dentro de Europa), sino además para gozar de una vida política más plena.

Pero a esta convicción le resulta difícil hacer comprender que necesitamos nuevos instrumentos para afrontar el problema de la naturaleza política de la Unión Europea. En efecto, la figura del *Estado* parece persistir, y con ella la característica de la *soberanía*. Tenemos una primera forma de esa persistencia si nos imaginamos la unidad de Europa de un modo débil, como un acuerdo simple y lábil entre Estados que siguen siendo soberanos. Pero la conceptualidad del Estado persiste también en la tendencia de quienes intentan pensar de un modo más fuerte la unidad de la nueva realidad política que se está delineando, atribuyendo a esta última la naturaleza de Estado y la soberanía que pierden los Estados nacionales que se convierten en miembros de este cuerpo político más amplio. La propia Constitución es pensada a menudo en consonancia con la forma-Estado y en dirección a un Estado superior a los Estados nacionales.

Hace unos años, varios constitucionalistas célebres denunciaron la carencia de «*legitimidad democrática*» que caracteriza a los procesos de la UE. Se podría pensar en subsanar esta carencia proyectando a Europa el dispositivo conceptual que ha caracterizado al orden político de los Estados y que ha le-

gitimado «democráticamente» al poder político. Es decir, el dispositivo conceptual que se basa en un pueblo único compuesto por individuos iguales y sin diferencias de carácter político; estos individuos expresan su voluntad mediante elecciones que dan lugar a un cuerpo representativo que expresa la voluntad unitaria de la nueva comunidad, la ley que se impone por igual a todos; este cuadro se completa con un ejecutivo que expresa al pueblo en tanto que se basa en la mayoría de las fuerzas parlamentarias ¹. En suma, de este modo se intentaría extender a Europa el mecanismo lógico y legitimador que está a la base del Estado moderno: hacer de Europa un super-Estado, un mega-Estado.

Pienso que este modo de plantear el problema no sólo no es beneficioso, sino que ni siquiera consigue comprender la naturaleza de lo que tenemos ante nosotros: se trata de una *pluralidad de sujetos* que quieren confluír en una comunidad sin desaparecer como sujetos políticos, manteniendo su identidad y la posibilidad de participación política. En suma, como subrayan algunos constitucionalistas importantes ², no podemos pensar la fase histórica que estamos atravesando con la clave teórica de las doctrinas del contrato social moderno, que se ha convertido en la base de la doctrina del Estado y de acuerdo con la cual los individuos fundan un cuerpo político y se convierten en sus súbditos. Al contrario, a la base están ahora los contratos y la pluralidad de los pueblos que se unen.

Paradójicamente, para comprender esta situación nueva necesitamos una perspectiva más amplia que la constituida por los siglos del *ius publicum europaeum* y una modalidad de pensamiento que no esté fagocitada por los conceptos que nacieron con el iusnaturalismo moderno y en la que la figura del contrato implique la subjetividad política de los contratantes, como sucedía en los contratos de dominio (*Herrschaftsverträge*). Me refiero a la realidad histórica del período que va desde el final de la Edad Media hasta principios de la Edad Moderna y al pensamiento del pluralismo político o del federalismo que elaboraron varios autores y que encontró una expresión emblemática en la *Política* de Altusio. En efecto, a esa época y a ese pensamien-

¹ Véase a este respecto D. Grimm, *Braucht Europa eine Verfassung?*, Múnich, Siemens-Stiftung, 1994 (hay traducción italiana: *Il futuro della costituzione*, ed. G. Zagrebelsky, P. P. Portinaro y J. Luther, Turín, Einaudi, 1996, pp. 339 ss.).

² Sobre los problemas teóricos del camino actual hacia una constitución de Europa, sobre todo por cuanto respecta a la diferencia entre *tratado* y *constitución* y al indispensable pluralismo que debe caracterizar a Europa, véase el artículo con título significativo del propio Grimm «Vertrag über eine Verfassung», en *L'Europe en voie de Constitution. Pour un bilan critique des travaux de la Convention*, ed. O. Beaud, A. Lechenvalier, I. Pernice y S. Strudel, Bruselas, Bruylant, 2004, pp. 279-287. Y sobre la dimensión teórica que caracteriza a la constitución en el arco de la historia del Estado moderno véanse los trabajos de Hasso Hofmann, en particular *Vom Wesen der Verfassung*, Berlín, Humboldt-Universität, 2002, y «Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione», en *Sulla storia dei concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, ed. S. Chignola y G. Duso, Milán, Franco Angeli, 2005.

to apelan hoy algunos historiadores de las constituciones para mostrar la diferencia de la situación actual respecto de la situación que, delineada por la doctrina del Estado moderno en su forma clásica, todavía está presente en los principios y los procedimientos que caracterizan a la letra de las constituciones contemporáneas³. La pluralidad propia de esa situación de principios de la Edad Moderna y de ese modo de pensar la política ya no se encuentra en el concepto de soberanía que está a la base de la forma moderna del Estado: se puede afirmar que la soberanía moderna (es decir, el concepto del *único* poder político legítimo) nació precisamente, aunque no sólo, de la negación de la pluralidad política que se daba en esa situación, pues en esa pluralidad de actores políticos se vio un motivo de conflicto y de guerras civiles. Por tanto, para reconocer la pluralidad que caracteriza a Europa parece necesario ir *más allá no sólo del nexo de Estado y soberanía*, sino también y sobre todo más allá del horizonte conceptual sobre el que ese nexo se levanta.

2. ¿Qué método para los conceptos políticos?

Lo que acabo de decir sólo puede ser creíble sobre la base de los resultados de un análisis crítico de los conceptos modernos elaborado de acuerdo con un método que intente ser riguroso. Hablar de *método* puede parecer reductivo cuando está implicada una dimensión filosófica, pues puede sugerir la impresión de un mero instrumento en relación con el objeto del análisis, de algo apriorístico y presupuesto, mientras que esa dimensión ha de tener en sí la capacidad de justificación y no ser fruto de una elección arbitraria. He propuesto denominar *historia conceptual* al trabajo necesario de comprensión y al mismo tiempo de crítica del modo moderno de pensar la política, de acuerdo con la corriente histórica alemana de la *Begriffsgeschichte*, cuyos exponentes más conocidos son Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (que han dirigido el famoso *Historisches Lexikon*, los *Geschichtliche Grundbegriffe*)⁴, pero que además se ha entrecruzado con corrientes filosóficas como la de Gadamer. Para mí, la referencia a estos autores es obligatoria, aunque nuestro trabajo es autónomo (incluso desde un punto de vista metodológico) y considera central al elemento filosófico, hasta el punto de que he avanzado

³ Véanse, por ejemplo, los últimos trabajos de Maurizio Fioravanti, que culminan en el intento de plantear de una nueva manera el problema de una constitución para Europa (cfr. M. Fioravanti, «Stato e costituzione», en *Lo stato moderno in Europa*, ed. M. Fioravanti, Bari y Roma, Laterza, 2002, pp. 3-36 [trad. esp. de Manuel Martínez Neira: *El Estado moderno en Europa*, Madrid, Trotta, 2004], y del mismo autor *La scienza del diritto pubblico*, Milán, Giuffrè, 2001, tomo II, pp. 835-906, esp. pp. 835-853). He discutido esta propuesta y el sentido de la revisión de la doctrina de Altusio en «L'Europa e la fine della sovranità», en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 31 (2002), tomo I, esp. pp. 124-134.

⁴ *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1992.

la propuesta de una identidad entre la historia conceptual y la filosofía política en la fórmula «historia conceptual como filosofía política»⁵.

Para que no haya equívocos sobre el carácter del trabajo de investigación al que esta fórmula se refiere, puedo decir que es completamente diferente de esa historia de los conceptos que se practica a menudo en Italia (hasta convertirse en una moda), muchas veces con la intención de tomar la dirección que la *Begriffsgeschichte* alemana inauguró. Estos trabajos dicen prestar una atención especial a las diferencias que caracterizan a los conceptos en el curso de la historia. Pero no es difícil darse cuenta de que esta modalidad de investigación encuentra diferencias precisamente porque el concepto mantiene su identidad, un núcleo que permanece idéntico en las variaciones. Nos tropezamos a menudo con historias de la *libertad*, la *democracia*, el *poder*, etc., en las que esos conceptos permanecen iguales pese a las diferencias que adoptan en la historia.

Por mencionar un ejemplo especialmente esclarecedor, podemos referirnos al concepto de *democracia*, que está a la base de la famosa y difundida distinción entre la *democracia de los antiguos* y la *democracia de los modernos*, especificada a menudo como diferencia entre democracia directa y democracia representativa. Obviamente, esta diferencia implica un núcleo idéntico, que estaría contenido en la misma palabra «democracia», entendida normalmente como *poder del pueblo*. Como he intentado mostrar en varios lugares⁶ y como se entenderá mejor a continuación, los significados que se atribuyen en estas definiciones a los términos *poder* (como expresión decisiva de voluntades, relación formal entre voluntades) y *pueblo* (como totalidad de los individuos considerados iguales) son conceptos sólo modernos, aunque las palabras sean antiguas. Por ejemplo, el *demos* de Grecia no se puede entender con el significado que para nosotros la palabra «pueblo» tiene inevitablemente, y tampoco se puede entender la función de gobierno y guía que se expresa con la palabra *arché* (y a veces *kratos*) mediante el significado conceptual que se aloja en la palabra *poder* y que tiene su origen, por cuanto respecta a la esfera política, en el concepto moderno de *soberanía*.

La operación subrepticia que se ejecuta en este modo de practicar la historia de los conceptos consiste en hipostasiar conceptos modernos, que se vuelven eternos y universales y que constituyen el ámbito unitario en que se sitúan las diferencias históricas. De este modo se pierde el sentido del pensa-

⁵ Cfr. S. Chignola, «Aspetti della recezione della Begriffsgeschichte in Italia», en S. Chignola y G. Duso (eds.), *Sulla storia dei concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, así como G. Duso, «Storia concettuale come filosofia politica», en Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma y Bari, Laterza, 1999 (reeditado en Monza por Polimetria, pp. 3-34). Sobre la relación con la *Begriffsgeschichte*, véase también mi artículo «Il potere e la nascita dei concetti politici moderni», en S. Chignola y G. Duso, *Sulla storia dei concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, pp. 159-193.

⁶ Cfr. sobre todo G. Duso, «Introduzione», en Id., *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004, pp. 9-29.

miento antiguo, y los intentos de valorarlo y actualizarlo lo reducen a nuestro modo de pensar, desapareciendo así los problemas que en realidad el pensamiento antiguo plantea a nuestra concepción de la política.

Por el contrario, la historia conceptual parte (ya en la configuración que adopta con los historiadores alemanes) de la crítica de esa eternidad de los conceptos, se opone a la historia de las ideas e intenta mostrar la determinidad y la epocalidad de los conceptos modernos. Para dar una indicación simple y comprensible, aunque tal vez un poco reductiva y parcial, se puede decir que la enseñanza de la historia conceptual alemana consiste en la tarea de entender la génesis, la lógica y (añado yo) las aporías de los conceptos políticos y sociales modernos que están sedimentados en las palabras que usamos. Por tanto, no el desarrollo histórico de un concepto, sino la consciencia de los instrumentos que usamos para abordar las fuentes, de los conceptos que empleamos, de su historicidad y determinidad, de los presupuestos necesarios para su génesis, de la novedad que los caracteriza aunque estén vehiculados por palabras antiguas (téngase en cuenta que esta alusión a la novedad no tiene por sí misma el significado de un juicio valorativo).

Obviamente, este conocimiento es indispensable para aproximarse a las fuentes griegas, medievales o de la primera modernidad (piénsese en las doctrinas políticas de los calvinistas) y para no trastornar en las traducciones los textos griegos y latinos. El *umbral epocal* en que nacen nuevas palabras y las palabras antiguas vehiculan conceptos nuevos es situado por los historiadores alemanes entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. Nuestra contribución y al mismo tiempo nuestra variación de la historia conceptual consisten sobre todo en mostrar que la génesis lógica de los principales conceptos modernos (los que se difunden socialmente y se convierten en sentido común en el período de la Revolución Francesa) sucede en el contexto de las *doctrinas del derecho natural* y del contrato social: es dentro de ellas donde nace un modo nuevo de entender el hombre, la comunidad política y la ciencia del ámbito práctico. Entonces, el pensamiento político moderno (y específicamente la llamada *filosofía política moderna*) se convirtió en objeto privilegiado de estudio.

Pero en el trabajo crítico sobre los conceptos políticos se ha revelado un sentido de la *filosofía* más propio y radical que el representado por la teoría constructivista de las doctrinas contractualistas. Me refiero a la actitud de interrogación de los conceptos que están sedimentados en las palabras que usamos: esta interrogación tiene un carácter típicamente filosófico, no en el sentido de construir *Weltanschauungen* o teorías más o menos ligadas a la realidad, sino en el sentido de ejercer el asombro ante conceptos que todos empleamos y que se han convertido en *doxa* común. Piénsese en el modo en que conceptos como *igualdad*, *libertad*, *derechos humanos* o *democracia* son usados como instrumentos en la batalla política: todos nos referimos a ellos, pero sin preguntarnos por su génesis, por la función que han desempeñado en

el modo de pensar la política, por las contradicciones que eventualmente contienen. Así pues, nuestro trabajo ha privilegiado el análisis de los llamados filósofos políticos (por una parte) y ha implicado a la filosofía de un modo más fuerte y radical (por otra parte) en la actitud de interrogación que hace que vuelva a emerger en el corazón de los conceptos modernos una pregunta originaria que a menudo éstos han puesto entre paréntesis o han dejado de lado. Precisamente esta relativización de los conceptos modernos (la consciencia de que no son eternos, sino que nacen en una época determinada, implican unos presupuestos no necesarios y presentan unas aporías que impiden convertirlos en axiomas irrenunciables) permite una relación más auténtica con las fuentes antiguas, que sólo entendidas correctamente consiguen plantearnos problemas en relación con nuestro presente.

3. *El nacimiento de los conceptos políticos modernos*

La brevedad con que tengo que referirme al plexo de los conceptos que en la Modernidad se han vuelto fundamentales para pensar el orden y la necesaria obligación política y para legitimar el poder puede crear dificultades de comprensión y hacer pensar en una aproximación totalmente reductiva al pensamiento político moderno. Aclaro que no voy a referirme genéricamente al pensamiento moderno, sino sólo a la génesis y la lógica de los conceptos que dan lugar a un verdadero *dispositivo teórico de construcción y legitimación del poder* que, nacido en el lejano siglo XVII, se difunde por el nivel de la lengua usada socialmente y del imaginario común en el período antes indicado entre los siglos XVIII y XIX y conforma la base indispensable para pensar el Estado y las constituciones a partir de la Revolución Francesa.

El modo de concebir la política que constituye el cauce de formación de los conceptos políticos modernos se caracteriza por una *racionalidad formal*. El proceso lógico que caracteriza a la ciencia del derecho natural y que se muestra en los numerosos tratados muy difundidos en Alemania a finales del siglo XVIII se caracteriza por la afirmación de partida de los derechos de los individuos (en particular la igualdad y la libertad) y por la constitución de un cuerpo político dentro del cual se ejerce legítimamente la coacción para salvaguardar los derechos de los individuos. En este proceso lógico, en relación con la legitimidad y la eficacia de la actuación política y de la coacción, pierde relevancia la cuestión de la justicia de los contenidos de la orden: lo que cuenta es la *legitimidad* de quien da la orden, es decir, la ley. Éste actúa *por* todo el cuerpo político y basa su legitimidad en la voluntad de todos los individuos. La figura del *contrato social* lleva a cabo la tarea de pasar desde la voluntad de los individuos a la voluntad común expresada por quien ha sido encargado por todos de desempeñar esta función. Esta racionalidad formal, por cuanto respecta a los procedimientos constitucionales, todavía está pre-

sente hoy cuando se habla de *legitimidad democrática*; bien entendido que nos referimos a los procedimientos que garantizan fácticamente esta legitimación y que consisten sustancialmente en las elecciones. Cualquiera puede tener criterios diferentes para juzgar si las leyes son «justas», pero este juicio no puede afectar a la necesaria obediencia a las leyes; lo que cuenta para la validez de estas últimas y para el uso de la fuerza pública que debe hacerlas respetar es que sean producto del pueblo a través de la mediación de la mayoría del cuerpo representativo. De este modo, la justicia es reducida al derecho, entendido como el conjunto de las leyes positivas emanadas del poder común.

La formalidad de esta racionalidad sale a la luz claramente en el pensamiento de Hobbes, que inaugura la *nueva ciencia política* (la cual se presenta en forma de derecho natural) y tiene una difusión muy superior a lo que puedan creer quienes en el ámbito del iusnaturalismo lo critican sin darse tal vez cuenta de que su crítica no afecta a la estructura fundamental del nuevo pensamiento de la política, el cual ha provocado una ruptura epocal con una tradición milenaria dentro de la cual se pueden descubrir diferencias importantes, pero que se encuentran dentro de otro modo de entender el hombre, la comunidad, la orden y el mando. El objetivo polémico explícito de Hobbes es la tradición de la filosofía ética, que por una parte se plantea el problema inevitable de la justicia y por otra parte ofrece a este problema soluciones diversas y contrapuestas. Que todos tengamos la posibilidad de juzgar lo que es justo, considerando la diversidad de las opiniones, no puede conducir más que a situaciones conflictivas y a la imposibilidad de un orden estable. A lo que tiende Hobbes, como dice en el prólogo de *De cive*, es a elaborar una *concepción unívoca* de lo justo, válida para todos y constante, que no varíe continuamente según el contenido de la orden y del punto de vista subjetivo de quien pretende juzgar. En esta dirección se vuelve *justo obedecer a las leyes*. Repárese en que de este modo se presenta un concepto nuevo de *ley* que, como deja claro la definición, es el fundamento de esta solución moderna a la cuestión de la justicia.

Tiene el carácter de *ley* la orden de quien ha sido autorizado a expresarla *para* todo el cuerpo político. El desarrollo del razonamiento de *Leviatán* a través de tres estadios es muy conocido: desde el estado de naturaleza, en el que los hombres son pensados como iguales y libres, a las leyes de naturaleza, que mediante el cálculo racional indican el camino de la paz y de la cesión del derecho a todo, al pacto social en que se constituyen al mismo tiempo la persona civil y quien la representa. A partir del pacto, el soberano-representante será el único que exprese la voluntad de la persona civil y, por tanto, del sujeto colectivo, del pueblo; encarna la figura del *juez único*, que para todos los iusnaturalistas es la figura necesaria para que haya paz, orden y una situación estable en que previsiblemente todos se comportarán de acuerdo con la ley. Aunque las doctrinas de los pensadores posteriores a Hobbes no parecen

caracterizarse por la radicalidad del pensamiento de este último, para todos vale el principio de que el juez (o el cuerpo representativo que juzga) ha de ser único para ser eficaz y que la legitimidad del mando reside en ese proceso de autorización que se manifiesta en el contrato social ⁷.

A través del nexo de *soberanía y representación*, que sólo Rousseau intenta quebrar, los *individuos* se revelan como el polo necesario de la construcción y se encuentran inmersos en la soberanía, que sólo puede pertenecer al sujeto colectivo. Es decir, los individuos son el fundamento de la sociedad, pues la constituyen mediante esa manifestación de la voluntad que da lugar al contrato social, y tras el pacto están sometidos al soberano como súbditos. Esta sumisión al sujeto colectivo no es considerada servidumbre, negación de la libertad, sino al contrario el único modo de ser libres. Esto puede parecer paradójico, pero no lo es sobre la base del nuevo concepto de *libertad* que aparece con Hobbes: libre significa no tener obstáculos, y para el hombre depender de su voluntad y no de la voluntad de otros. Ahora bien, este concepto, que emerge antes de la deducción de la sociedad civil con el poder que la caracteriza, no es pensable a fondo en este estadio de la argumentación, pues si en el estado de naturaleza todos tienden a todo, todos encuentran obstáculos por doquier y no son libres. El único modo de pensar *esta libertad* es imaginar al mismo tiempo una serie de ataduras que impidan que la expresión de la fuerza de uno interfiera con la de los demás, de modo que cada cual se encuentre obstaculizado. Estas ataduras son las leyes, que se reducen a la orden de quien expresa la voluntad de la persona civil. De este modo, el *poder político* no es una instancia opuesta a la libertad, sino que se convierte en el elemento que ésta (si es pensada así) reclama necesariamente para realizarse. Esto hay que tenerlo en cuenta para nuestro razonamiento general, pues si queremos superar el concepto de soberanía al pensar la política también tendremos que superar *este concepto de libertad*, que en cuanto es absolutizado y se convierte en fundamento y fin de la política (y esto sucede en el dispositivo moderno), muestra que se ha originado en una negación de todo lo que antes constituía el horizonte de orden (derecho, religión, ética, costumbres), y por tanto en un vacío en el que sólo se alza la consciencia subjetiva.

Podemos hacer aquí dos observaciones sobre este dispositivo de legitimación del poder. Ante todo, que el verdadero fundamento de la legitimación del poder está en la expresión de voluntad por parte de los individuos, es decir, de quienes se someterán a él. Ya lo hemos visto: en la concepción moderna la autoridad coincide con quien ha sido autorizado: en *Leviatán* tenemos la invención de la *representación moderna*, que se basa en el proceso de *autorización* en que cada cual se declara autor de lo que el actor (la autoridad que se

⁷ Véase el volumen misceláneo G. Duso (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milán, Franco Angeli, 2006⁴ (trad. esp. de Marta Rivero: *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, 2002).

constituirá) hará ⁸. Esta modalidad de legitimación se encuentra también en el tratamiento weberiano del poder político (de la *Herrschaft*) y de la correspondiente *obediencia*, la cual se basa en el hecho de que cada cual entiende como su propia voluntad la orden de quien está legitimado a darla. Hobbes y Weber marcan los puntos determinantes de la parábola del poder, que es un concepto moderno ⁹. Una vez que se han borrado los puntos de referencia para orientarse en la cuestión de la justicia, el fundamento de la legitimación ya sólo puede consistir en la construcción formal que permita decir que obedecer a la voluntad expresada por quien ejerce el poder por todo el cuerpo político (el representante) equivale a *obedecerse a sí mismo*, a querer lo que hemos querido. Pero esa identidad concierne a la *forma* de la construcción, es decir, a la relación que liga representante y representado, pues debido precisamente al hecho de que la elección no consiste en una *transmisión de voluntad*, sino en una forma de *autorización*, los contenidos de la orden son formulados por el actor público, por la autoridad constituida. Así pues, la convicción legitimadora de que en el fondo nos obedecemos a nosotros mismos tiene como correlato el hecho de que siempre obedecemos a una orden que viene de fuera.

La segunda observación, relevante para el problema de la pluralidad que hay que pensar en el marco de la realidad política de Europa, consiste en indicar esta alteridad en la forma de la *unidad política*, que parece producida por los individuos y que empero se opone a su particularidad. Como el punto de partida para construir racionalmente la sociedad es la multitud de individuos, la unidad que se obtiene mediante el contrato (paradójicamente, si se piensa en el significado que la figura del contrato tuvo en la tradición anterior del pensamiento político) no consiste en el acuerdo entre voluntades diversas (pues no se puede concebir un acuerdo entre un número infinito o indefinido de diferencias), sino en la creación de una voluntad única, nueva. La voluntad general es *otra* que todas las voluntades particulares; tampoco en Rousseau la voluntad general coincide con la voluntad de todos, ni con la unificación de las voluntades particulares. Es relevante lo que dice Hobbes para mostrar la necesidad de la representación en su nuevo significado. Si el razonamiento parte de la multitud de individuos, sólo hay un modo de pensar en unidad a los miembros que constituyen esa multitud: que uno sea el representante ¹⁰. En otros términos: si se parte de la grandeza constituyente del individuo, las diferencias y particularidades no pueden llegar a un acuerdo, sino que la uni-

⁸ Sobre esta lógica de la representación moderna remito a mi libro *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milán, Franco Angeli, 2006²; sobre el pensamiento iusnaturalista, véase el cap. II (trad. esp.: G. Duso, «Génesis y lógica de la representación política moderna», en *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional*, 2004, pp. 71-147).

⁹ Sobre el arco de esta parábola, que caracteriza al pensamiento político moderno, cfr. G. Duso (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999.

¹⁰ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatano*, trad. it. A. Pacchi, Roma y Bari, Laterza, 1989, p. 134 [trad. esp. de Carlos Mellizo: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 156-157].

dad de la persona civil se manifiesta como *otra* que los muchos. La voluntad colectiva se muestra como una, y la pluralidad de los sujetos con sus diferencias no emerge a nivel político.

De este modo desaparece el *pluralismo* que caracterizaba a la escena del pensamiento político anterior. Por quedarnos en un período cercano al de nacimiento de la ciencia política moderna, pero sobre la base de una conciencia histórico-conceptual no comprensible a partir de los conceptos producidos por esta última, podemos referirnos al pensamiento de los monarcómacos o de Altusio. Como se desprende del pensamiento sistemático y constitucionalmente complejo (usando el término «constitucionalmente» con un significado etimológico y que no coincide con el significado moderno de constitución) de Altusio, la sociedad es entendida de modo plural, compuesta por grupos y agregaciones mediante los cuales los individuos participan en la vida de la comunidad. La dimensión primera de la política es en este caso la antigua, ya indicada por Aristóteles, de la *koinonía*, del acuerdo, de la concordia, de la comunicación, de la solidaridad ¹¹.

Pero precisamente en relación con la diferencia que caracteriza a las asociaciones y a los grupos que constituyen el pueblo es necesaria una acción de guía y mando, de *gobierno*, una palabra que en este contexto tiene un sentido fuerte y decisivo para el modo de pensar la política. En este horizonte, la política prevé una pluralidad de sujetos políticos (corporaciones, órdenes, ciudades) con diferencias específicas, objetivas, que bajo la guía del sumo magistrado tienden continuamente al acuerdo entre ellos. Hay que tener en cuenta el hecho de que no se trata de un mero acuerdo de voluntades, pues en este caso nos movemos dentro de un *horizonte de orden* entendido como real y del que forman parte el derecho (la razón que regula la política), la religión y los textos sagrados, la ética difundida y las costumbres, la composición del cuerpo político, cosas que no dependen de la *voluntad*, ni de quien gobierna ni de quien es gobernado.

En este contexto las diferencias tienen carácter político precisamente porque están determinadas, y los grupos de la sociedad tienen su caracterización objetiva. Estas diferencias han de ser representadas frente a quien gobierna. En cambio, cuando el punto de partida esté constituido por los individuos, la multiplicidad indefinida de las diferencias equivaldrá a la negación de toda diferencia, y en la base de la representación se encontrarán los individuos

¹¹ Cfr. G. Duso, «Introducción. Pacto social y forma política», en *El contrato social*, pp. 15-23; W. Krawietz, «Kontraktualismus oder Konsozialismus. Grundlage und Grenzen des Gemeinschaftsdenkens in der politischen Theorie des Johannes Althusius», en *Politische Theorie des Johannes Althusius*, ed. K. W. Dahm, W. Krawietz y D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 391-423; H. Hofmann, «Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeiten», en *Politische Theorie des Johannes Althusius*, pp. 513-542. Véase también mi presentación del pensamiento político de Altusio en «Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius», en *Il potere*, pp. 77-94.

iguales. En el caso de Altusio se presenta una *concepción federal* de la política en la que las partes enlazan un *foedus* entre ellas, y bajo la guía del gobierno intentan continuamente ponerse de acuerdo, lo cual es posible porque no se limitan a expresar su presunto interés (como sucede en el pluralismo social de hoy), sino que tienen una responsabilidad política común y un horizonte de orientación común¹². Por el contrario, en el caso de las doctrinas del contrato social ya no están representadas las partes que constituyen el pueblo, sino que la representación sirve para expresar la *voluntad única de la nación*. Sin duda, en la realidad de los Estados contemporáneos esta tarea se cargará progresivamente de una serie de complicaciones, y muchas serán las negociaciones (incluso externas a los órganos previstos por la constitución) que llevarán a la expresión de la llamada voluntad popular y a la dimensión unitaria de la ley; no obstante, el esquema de las constituciones sigue basándose en la distinción de sociedad civil, donde se da una pluralidad de intereses, y voluntad estatal, que está dominada por la lógica de la unidad.

Es en la Revolución Francesa donde, en coherencia con la conceptualidad nacida en las doctrinas modernas del contrato social, se niega la politicidad de todo tipo de agregación. La tarea que a este respecto tenemos ante nosotros no es repetir la obvia constatación de la superación de privilegios y costumbres históricas que ya no están ligadas a la realidad concreta que ese proceso ha implicado. Más bien, se trata de comprender cómo en el camino de las constituciones modernas ha desaparecido con los privilegios también la dimensión de la pluralidad. Recientemente, un importante constitucionalista ha recordado que a la base de la constitución está la imaginación de la distinción de sociedad civil y Estado: por eso, la constitución no consigue prever una situación de pluralidad política, que sólo es pensable más allá de esa distinción de Estado y sociedad, como sucedía en el pluralismo que precede a la formación del Estado moderno¹³.

La indicación esquemática de la diferencia existente entre una concepción política federal como la de Altusio y el horizonte determinado por los conceptos modernos que nacen con las doctrinas del derecho natural y nutren las constituciones de los Estados contemporáneos me permite volver al tema por el que hemos empezado: ¿qué conceptos para pensar Europa?

¹² Sobre el sentido federal de la política de Altusio, cfr. *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, ed. G. Duso, W. Krawietz y D. Wyduckel, Berlín, Duncker & Humblot, 1996; Th. Hueglin, *Sozietales Foederalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1991; sobre la función del pacto, G. Duso, «Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno», en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 25 (1996), pp. 65-126.

¹³ Cfr. D. Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991, p. 431; cfr. a este respecto G. Duso, «L'Europa e la fine della sovranità», pp. 134-139.

4. Europa: de la soberanía al federalismo

La referencia esquemática al nacimiento de los conceptos políticos modernos y a la lógica de la unidad, que tiene su punto focal en el concepto de soberanía, quiere llegar a la conclusión de que no concuerda con la naturaleza de Europa pensarla sobre la base del dispositivo lógico que se ha impuesto en la Edad Moderna para pensar la obligación política y la realización del orden y que ha dado lugar a los procedimientos de la constitución que tienen la función de constituir y legitimar el poder político. Decir que en la construcción de la Europa política falta la dosis suficiente de legitimidad democrática debe llevarnos no a resignarnos con unos procesos que no implican a la gente y que parecen caídos desde arriba, sino a preguntarnos si esa «legitimación democrática» de la que se habla es adecuada para comprender el hecho nuevo ante el que nos encontramos, y más aún si no contendrá aporías que nos plantean una tarea ulterior, la de ir *más allá* de la dimensión formal implícita en la dimensión constitucional de la democracia ¹⁴.

Un estímulo en esta dirección nos llega sobre todo de la reflexión sobre la característica de la *pluralidad* de los miembros, que no parece anulable por la realidad de la Unión Europea. No es posible que en ella suceda lo que sucede en las constituciones de los Estados, donde los sujetos que constituyen el poder político sólo lo pueden hacer si niegan su dimensión política directa: el voto sirve para constituir al actor político, no para serlo. Esto puede parecer obvio (pero en realidad no lo es) para los individuos dentro del Estado, pero no lo parece si los miembros que constituyen la Unión son los diversos Estados o los diversos pueblos. Si se pensara Europa mediante el dispositivo del que hemos hablado, tendríamos un solo pueblo cuyos miembros serían los individuos en forma indiferenciada: desaparecerían los sujetos constituyentes que se han expresado en los tratados, incluido el tratado fundador de la llamada constitución. A este respecto parece instructivo repensar lo que sucede en el horizonte del federalismo de Altusio: no sólo los miembros de la comunidad política son siempre agregaciones y no individuos, sino que además la constitución (en sentido material) de los miembros que constituyen el reino es una realidad no anulable, es un vínculo que se manifiesta en las leyes fundamentales del reino. Ninguna decisión por mayoría de un órgano unitario puede anular esta realidad y esta *constitución* del reino ¹⁵, hacer desaparecer a uno o varios de sus miembros, modificando así su constitución.

¹⁴ Véase en la dirección de esta pregunta G. Duso, «Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna», en *Oltre la democrazia*, pp. 107-138.

¹⁵ El término *constitución* tiene aquí un significado diferente del habitual: se refiere a la realidad del cuerpo político y al modo en que está constituido, a sus partes. En cambio, el concepto moderno de *constitución*, que implica los conceptos de soberanía y de poder constituyente, anula esa realidad, confiriendo valor absoluto al sujeto, que puede expresar una decisión fundante y constituyente (cfr. G. Duso, «Rappresentanza politica e costituzione», en *La logica del potere*, pp. 113-135).

El mantenimiento de la pluralidad significa, sobre la base de lo que acabo de decir, *negación de la soberanía*. La soberanía nace del concepto de multitud de individuos iguales, no es pensable si la sociedad es entendida como constituida realmente por partes. En este caso hace falta un órgano unitario que eche continuamente cuentas con esta pluralidad del pueblo. En este caso desaparece la dimensión de la soberanía y parece resurgir otra dimensión que reclama la del *gobierno*, sobre cuya negación nació el nexo individuo-soberanía. No se trata en este caso de una instancia de decisión última y absoluta, sino más bien de la tarea de unificación y guía de esos sujetos plurales, que mantienen su politicidad. Así pues, este gobierno no representaría la decisión del pueblo europeo, sino una instancia que tiene ante sí esa pluralidad de pueblos que constituyen Europa, sujetos cuya dimensión propia es encontrarse en común, formar parte de una comunidad más amplia, no ser sujetos soberanos e independientes. Si esto tuviera sentido, para pensar Europa sería necesaria una concepción *federalista* de la política ¹⁶, cuyos elementos son la pluralidad de sujetos políticos (los pueblos o los miembros de un pueblo que está constituido por partes diferentes) y la necesidad de una guía (fuerte precisamente porque hay una verdadera pluralidad), de un gobierno que no expresa el pueblo, sino que carga frente al pueblo con la responsabilidad de actuar en dirección a la concordia de las partes.

La dimensión de la soberanía no parece adecuada a la realidad política de la Unión Europea, y ni siquiera puede caracterizar a los Estados que la componen, pues en este caso no se trataría de una realidad política, sino del mero acuerdo temporal entre sujetos que siguen siendo soberanos, ligado a utilidades y contingencias particulares. A una concepción federal, en el sentido antiguo del término, es apropiada no la independencia y absolutidad de la voluntad, sino el sentirse parte con los otros miembros de algo común. Desde este punto de vista leo la indicación, que podía parecer utópica, de la Europa hecha por los pueblos ¹⁷: como la manifestación de la necesidad de repensar las

¹⁶ Para aclarar el modo en que hay que entender este federalismo remito a mi artículo «Tra Unione europea e forma-Stato: pensare il federalismo», en *L'Europa e il futuro della politica*, ed. A. Carrino, Milán, Società Libera, 2002, pp. 199-233. Para que esta propuesta no sea malentendida, tengo que recordar aquí que no me refiero al uso que se hace hoy del término *federalismo* en conexión directa con la conceptualidad y la realidad del Estado, ya sea en la forma del Estado federal o en la de la confederación de Estados. En ambos casos sigue siendo decisiva la naturaleza del Estado y la soberanía que la caracteriza. Yo me refiero a un sentido del término *federalismo* cuyo significado procede, como en Altusio, de un modo de pensar la política que es radicalmente diferente del que está a la base de la doctrina del Estado, pero no simplemente diferente de este último, pues este último sólo se ha impuesto gracias a la negación de un modo plural y federal de pensar la política.

¹⁷ Cfr. la propuesta emergida recientemente en un inédito de Umberto Campagnolo que se remonta a 1943 y muestra gran clarividencia al comprender que la constitución política de Europa es la desembocadura inevitable de la historia de los Estados europeos (cfr. U. Campagnolo, *Verso una costituzione federale dell'Europa. Una proposta inedita del 1943*, ed. M. Lozano, Milán, Giuffrè, 2004).

realidades políticas que han tenido la dimensión del Estado. Esto me parece necesario porque la soberanía es un elemento esencial de la estatalidad, el cual nutre los principios y los procedimientos de la constitución. Debido precisamente a la unidad que caracteriza a la soberanía y al fundamento que ella requiere inevitablemente (constituido por el concepto de individuos iguales y por la negación del sentido político de las agregaciones), a partir de la madre de las constituciones contemporáneas, la francesa de 1791, el elemento central de la constitución es el concepto de representación política, cuyos polos son la elección indiferenciada por parte de los ciudadanos y la decisión soberana del cuerpo representativo. Si pensamos Europa de modo federal, también tenemos que pensar de modo federal a los miembros de esta realidad política y *superar la conceptualidad del Estado* y los procedimientos que ésta implica.

Evidentemente, esta argumentación se mueve en el plano conceptual y no pretende situarse en la dimensión de la propuesta política o constitucional. Sólo quiere reflexionar sobre los conceptos fundamentales que nutren las constituciones y sobre la relación que éstos tienen con los procedimientos. Me siento reconfortado por el hecho de que también constitucionalistas importantes reconozcan el vínculo estrecho que ha habido entre Estado y constitución y, sobre esta base y en relación con los problemas que he presentado, indiquen la necesidad, en el momento en que se piensa en la constitución de Europa, de pensar también de un modo innovador el significado de la misma constitución ¹⁸.

Si estas indicaciones tuvieran sentido, se verificaría lo que he dicho al principio: discutir de Europa como realidad política no implica sólo pensar políticamente un objeto nuevo, sino poner en cuestión el *modo de pensar la política*. Por este camino se descubre la debilidad de los conceptos políticos modernos, que no nos ayudan a comprender la realidad y ni siquiera cumplen el fin que han tenido tradicionalmente: legitimar el poder político. Hemos visto que, paradójicamente, para abordar esta tarea es muy útil estudiar modalidades más antiguas de concebir la política, entendiendo su *alteridad* sobre la base de una consciencia histórico-conceptual, como ya he indicado, y no construyéndolas dentro de *nuestros* conceptos. Esto es útil no porque en ellas vayamos a identificar unos modelos a los que referirnos, sino porque nos muestran la relatividad de los conceptos modernos y nos plantean una serie de problemas. Me gustaría recordar dos de ellos.

En primer lugar, parece necesario repensar el *derecho* y esa relación entre Estado y derecho a la que he aludido antes. Sobre todo porque también los hechos parecen poner en cuestión el papel del Estado como fuente única y privilegiada del derecho: piénsese en cómo los tratados internacionales y una

¹⁸ Una nueva capacidad de pensar es solicitada por H. Hofmann, *Vom Wesen der Verfassung*, p. 23.

serie de procesos europeos influyen sobre las leyes y las constituciones de los diversos Estados aunque éstas no se modifiquen formalmente. Así pues, el derecho aparece como una dimensión ulterior en relación con la decisión soberana del Estado, que en la Edad Moderna se ha presentado como la fuente única del derecho. Reaparece así un escenario, en el que los sujetos políticos son pensados como regulados por el derecho, que puede parecer análogo, como he indicado antes, al de principios de la Edad Moderna que precedió al nacimiento de la soberanía.

Pero también hay que poner en cuestión el primer movimiento de la relación antes indicada, que va de los derechos individuales al Estado y del Estado al derecho como conjunto de las leyes. Si la soberanía nace del modo de pensar la política que se basa en los derechos del individuo, superar la soberanía significa también superar este modo de pensar la política. Tal vez haya que poner como base de la política no los derechos, con el inevitable individualismo que caracteriza a su nacimiento y a su lógica, sino la *originariedad de la relación con el otro*, que constituye la negación de la posibilidad de que el individuo sea autónomo e independiente, esto es, de que pueda entender la libertad como hacer lo que quiere mientras no lesione el derecho de otros (también hay que superar *este* concepto de libertad)¹⁹. La *originariedad* de la relación impone obligaciones a los individuos que no son el simple reverso de sus derechos. Cambiaría así el modo difundido actualmente de pensar la política. Piénsese en la relevancia que esta modificación tendría en el escenario microscópico de nuestra vida cotidiana y en el escenario macroscópico de los procesos mundiales.

De este modo también hay que superar la formalidad que caracteriza al conjunto de los conceptos modernos y su función legitimadora. Para Europa y para un nuevo modo de pensar la política parece necesario superar ese acto de esponja que mediante la imaginación del estado de naturaleza nos ha permitido no ser rehenes de las relaciones y los privilegios presentes en la realidad, pero que también ha reducido la justicia a una relación formal. Como hemos visto, pensar verdaderamente la pluralidad es posible pensando al mismo tiempo en una instancia de gobierno que realice la unidad de la comunidad política, así como en un *horizonte de referencia común* que vuelva posible la comunidad, la solidaridad, el intento de pensar lo justo. Ésta parece ser la tarea que tenemos ante nosotros, y es una tarea nueva que no podemos afrontar con presuntos modelos del pasado. La opinión que parece más difundida es la que considera absolutamente válido el modo de pensar la política que se ha afirmado en la Modernidad y que, por consiguiente, sostiene que también a nivel mundial ha de valer esa relativización de las creencias y las culturas que

¹⁹ A este respecto remito a mi artículo «Crisi della sovranità: crisi dei diritti?», en *Il futuro dei diritti umani nella costruzione del nuovo ordine mondiale*, ed. A. Carrino, Nápoles, Guida, 2003, pp. 83-103.

ha parecido el único modo de realizar el orden y la paz. La idea de exportar a escala mundial el modelo de la democracia, con sus procedimientos formales, parece ligada a esta concepción relativista que relega a la esfera privada las creencias, las religiones, las culturas y las tradiciones. Tal vez esta propuesta sea débil. Más bien, la tarea parece ser encontrar un espacio de comunidad no relativizando, sino valorando y atravesando las diferencias de cultura, de fe, de costumbres.

Con estas indicaciones, que aluden a una tarea muy ardua, se puede comprobar que la perspectiva particular y limitada por la que hemos empezado, que se planteaba la cuestión de pensar Europa como realidad política, confluye en el problema, más amplio, de *pensar de un modo nuevo la cultura europea*, del método y la creatividad necesarias hoy, al menos por cuanto respecta a la temática política. Se trata, por tanto, de una renovación en clave europea de la filosofía política, de los principios del vivir común, del sentido de la constitución.