

LA IDENTIDAD NACIONAL Y GLOBALIZACIÓN INSEGURA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Luis González Seara*

I. IDENTIDAD NACIONAL

En el comienzo de un nuevo milenio, cuando se habla a todas horas de globalización económica, mundialización informativa, redes planetarias y otras postmodernidades, ocurre que el nacionalismo sigue siendo una de las fuerzas políticas más poderosas, con bastantes trazas de continuar siéndolo en el futuro. El nacionalismo constituye una expresión profunda de las formas de la identidad humana, algunas veces con rasgos muy positivos, pero mostrando con frecuencia una condición negativa y excluyente que originó la mayor cantidad de sufrimiento y destrucción colectiva del siglo veinte. Amín Maalouf, en su libro *Identidades asesinas*, denunció la locura nacionalista que incita a los hombres a matarse entre sí en nombre de la raza, la lengua o la religión.

El problema de la identidad se plantea ya en la cultura helénica. En Sófocles, vemos a Edipo empeñado en descifrar cuál es su verdadero linaje y quien es él realmente. Y ya entonces se encuentra con múltiples identidades, en función de la familia, de la religión, del territorio o de cualquier otra categoría. Igual que Edipo, los individuos se hallan inmersos en diversas identidades colectivas. La identidad nacional aparece constituida por una serie de factores que se refuerzan mutuamente: territorio patria común; cultura de masas común, recuerdos históricos y mitos colectivos, que pueden incluir el factor étnico y la lengua.

* Resumen del Discurso de Ingreso leído en la Sesión Pública del día 29 de abril de 2008.

Esta identidad nacional no se confunde con el Estado. La mitología nacionalista es amiga de afirmar que las naciones existen desde tiempo inmemorial, aunque hayan estado dormidas. En cambio, hay doctrinas que se niegan a hablar de naciones antes del siglo XVIII. Renan ya decía que en ningún grado fueron naciones Egipto o Caldea: “*eran rebaños conducidos por un hijo del sol o por un hijo del cielo*”.

Ernest Gellner estima que, una vez constituido un Estado en torno a una comunidad étnica central, la propia fuerza del Estado y su acción educativa impulsan un proceso de socialización política y una cierta cultura de masas que dan origen al concepto nuevo de nación. El Estado industrial moderno desarrolla una racionalidad que hacía necesaria la alfabetización universal. A partir de la Revolución Francesa, el verdadero símbolo y la principal herramienta del poder del Estado, viene a decir Gellner, siendo más importante el monopolio de la legítima educación que de la legítima violencia.

En *Naciones y nacionalismo*, dice que suelen presentarse dos candidaturas para dar cuenta de lo que sean las naciones: la teoría de la voluntad y la teoría de la cultura. La teoría de la voluntad plantea el concepto de nación como un grupo que quiere permanecer como tal nación. Es la idea que formuló Ernesto Renán, a fines del siglo XIX, al definir a la nación como un plebiscito cotidiano. Sin embargo, había algo más que voluntad plebiscitaria en la concepción de Renán, pues él invocaba también los recursos compartidos, el pasado común y, sobre todo, una cierta amnesia colectiva para que pudiera surgir la nación. Renán nos ofrece, en su conferencia célebre, el modelo francés de lo que ya F. Meinecke llamó nación política. En España, Ortega y Gasset tenía una visión de las cosas más avanzada que la de Renán. En *España invertebrada*, Ortega explica que incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, como creen erróneamente quienes ven a la sociedad política estatal como una expansión de la familia y de la tribu. La incorporación significa la articulación de sangres, etnias y colectividades distintas, impulsadas por una voluntad que él llama “*un proyecto sugestivo de vida en común*”. “*Los grupos que integran un Estado —dice Ortega— viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven por estar juntos, sino para hacer juntos algo*”. Esta idea se perfila mejor en *La rebelión de las masas*. donde Ortega menciona la fórmula del plebiscito cotidiano, pero estima que el escritor francés, pese a su acierto metafórico, desperdicia parte de su hallazgo por darle al plebiscito un contenido retrospectivo, cuando el dinamismo del Estado nacional requiere plantear el programa hacia el futuro, en vez de contemplar el pasado con fervor patriótico. Pues, “*no es el patriotismo —escribe Ortega— quien ha hecho las naciones*”.

El otro modelo es el que se apoya en una concepción cultural de la nación, desarrollada en Alemania a partir de la obra de Herder y de Fichte, que

estuvo muy influida por los movimientos románticos. Hans Kohn, en su análisis histórico del nacionalismo, veía a Herder como una especie de bardo cantor de la comunidad nacional, entendida desde una base orgánica y natural, entusiasmado con la lengua y la cultura popular. Frente al concepto político de la nacionalidad difundido por la Revolución Francesa, Herder va a considerar una nacionalidad cultural que opone su sencillez natural a la artificiosidad del Estado político. Las nacionalidades venían a ser como organismos vivos, titulares de unos derechos de los que los pueblos no podían abdicar. En el caso de Fichte, sus *Discursos a la nación alemana*, implican una exaltación de la cultura alemana, frente a la amenaza de la Francia napoleónica.

E. Kedourie —en su *Nacionalismo*— dice que el nacionalismo es una doctrina inventada en Europa a comienzos del siglo XIX, de la cual hace una crítica demoleadora. La invención se carga a la cuenta de unos filósofos alemanes, aunque Kedourie reconoce que también existe la exaltación de la nación por los revolucionarios franceses. Pero la doctrina de la autodeterminación, en que se apoya el nacionalismo, fue elaborada por Fichte y sus discípulos, a partir de la teoría kantiana de la autonomía.

Según Benedict Anderson, para entender el nacionalismo, se facilitarían las cosas si lo tratásemos en la misma categoría que la “religión” o el “parentesco”, en vez de hacerlo en la del “liberalismo” o “fascismo”, como suele suceder. Desde esta perspectiva, Anderson propone definir la nación como “*una comunidad política imaginada; imaginada al mismo tiempo como limitada y soberana*”. La comunidad es *imaginada*, porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas. A su vez, la nación se imagina “limitada” porque incluso la mayor de ellas, que alberga mil doscientos millones de personas, tiene unas fronteras finitas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Y se imagina “soberana” porque las naciones sueñan con ser libres y el emblema de esta libertad es el Estado soberano. Por último, la nación se imagina como “comunidad”, pues, con independencia de la desigualdad que en ella exista, se concibe siempre como un compañerismo profundo, de tipo horizontal, cuya fraternidad ha permitido durante dos siglos que muchos millones de personas maten y estén dispuestas a morir por la patria.

Pero no todo puede considerarse imaginado en la construcción de la “*comunidades políticas*”, hay en ellas mucha historia compartida, empezando por la lengua materna. A través del tiempo se han buscado formas varias de identidad, como ocurrió con el mito de los caracteres nacionales, vapuleado por historiadores, antropólogos y psicólogos, como José Antonio Maravall, Julio Caro y J. L. Pinillos. En el texto hago referencia a la Nación española y sus supuestos caracteres, con el gran debate intelectual entre Menéndez Pidal, A. Castro, Ortega, Unamuno, Madañaga, Azaña, Maeztu, S. Albornoz y tantos otros.

España constituye, junto a Inglaterra y Francia, el primer ejemplo de un estado moderno. Existió un concepto de España en la Edad Media, según mostró José Antonio Maravall; pero no existía entonces una nación española. El concepto de España se refería a los reinos y señoríos que constituían la frontera occidental de Europa, frente al Islam. Después, lo que de verdad existía era la “*Monarquía de España*”, como indican en sus libros Miguel Artola y Díez del Corral. Esa España se proyectó hacia el exterior como un Estado imperial, que continuó en las Indias el impulso de la Reconquista, según puso ya de relieve Arnold Toynbee, con la originalidad y la fuerza que ha señalado recientemente John Elliot en su libro: *Imperios del Mundo Atlántico. España y grab Bretaña en América (1492-1830)*.

Después de un siglo de indudable primacía del Imperio español, la crisis económica y política del siglo XVII nos condujo al declive de la Monarquía hispánica y al nuevo orden europeo definido por la paz de Westfalia. Una buena parte de nuestros siglos XIX y XX, —después de la Constitución de Cádiz de 1812, que situó la soberanía de la Nación Española— transcurrió en medio de un debate sobre los caracteres nacionales, la esencia de España o el tipo de identidad que mejor nos representa. La intervención de una identidad de España, dice I. Fox, propia del constitucionalismo liberal, tuvo que batallar con otra visión tradicional y con la emergencia de unos nacionalismos periféricos en Cataluña, Galicia y el País Vasco.. En su libro *Mater Dolorosa*, Álvarez Junco estudia ese proceso de construcción de la identidad española a lo largo del siglo XIX, para afirmar una sociedad abierta, frente a los defensores de una sociedad cerrada, que se confrontarán en el llamado problema de las dos Españas, estudiado por P. Laín y recientemente abordado de nuevo en el libro de Santos Juliá, así como en el de Muñoz Machado sobre la vertebración de España.

II. EL ESTADO PROTECTOR

El Estado nacional aparece como el gran protector de sus ciudadanos, obsesionados con su seguridad, que viene a sitiar el miedo y la pasión del Mal a la cabeza del relato de nuestra época. El Mal es el gran drama de la libertad humana, como reza el libro de Rüdiger Safranski, y el miedo ha sido el gran alumbrador del Estado.

Perdido para siempre el paraíso, nos vino a decir Erich Fromm, el individuo está solo en un mundo amenazante, que se afirmará en la lucha por la libertad del hombre moderno. Ese hombre sigue viviendo en una naturaleza y en una sociedad llena de riesgos, que desatan la pasión del miedo. El pensamiento es un recurso contra el Mal, porque imagina fórmulas e instituciones estatales que impiden la caída de la sociedad en un caos asesino. Thomas Hobbes supo penetrar en

ese caos, donde reina la lucha de todos contra todos, para superar el trauma de la guerra civil mediante el uso del pensamiento. Es la conciencia del hombre la que hace refugiarse, por miedo, bajo el manto del estado protector. Lo dice Hobbes en el *Leviatán*: El poder queda configurado como un Estado que se realiza mediante leyes y que ampara a los individuos a cambio de su obediencia. Pero Hobbes deja muy claro que la obediencia de los súbditos con respecto al soberano no ha de durar ni más ni menos que lo que dure su capacidad para protegerlos. Lo cual será una cuestión central de la Modernidad. Las distintas versiones del pacto social van encaminadas a legitimar un Estado protector y guardián de las libertades, si bien, por la propia naturaleza del poder surge el peligro muy real de que sus actos y decisiones destruyan las propias libertades. De ahí la preocupación liberal por establecer límites a la acción del Estado, desde Adam Smith y Guillermo de Humboldt, hasta Stuart Mill, Hayek o Robert Nozick. Ahora bien: al vincular los fines del Estado a la seguridad de los ciudadanos, se abre la puerta a la extensión del ámbito de la protección y del bienestar, de modo que es la lógica del propio Es

Ese Estado y su intervencionismo creciente se fueron desarrollando también por otras vías, que llevaron a reivindicar unos derechos básicos de la ciudadanía para todos los individuos, desde los días de las revoluciones americana y francesa. El ensayo clásico de Marshall, *Ciudadanía y clase social*, justamente en el medio del camino del siglo XX, presenta a la ciudadanía como un status que garantiza a los individuos unos derechos y deberes iguales, que se van decantando históricamente en una secuencia que atribuye el desarrollo de los derechos civiles, al siglo XVIII; de los derechos políticos, al XIX, y de los sociales, al XX.

La evolución de la ciudadanía está detrás de los diversos modelos del Estado benefactor, como se advierte en el libro de Esping-Andersen, *Los tres Mundos del Bienestar*, donde se distinguen tres regímenes: el modelo liberal anglosajón, el socialdemócrata escandinavo y el del Continente occidental. Esping-Andersen revisó su teoría en un nuevo libro, *Fundamentos Sociales del bienestar*, donde destaca el papel de la familia, como un tercer pilar del bienestar. Los pilares han de asentarse en los principios de libertad, igualdad y justicia. A veces, el acento se ha puesto en uno de los términos de la tríada, como es la tendencia a primar la igualdad sobre la libertad, y el olvido de los deberes, al lado de los derechos. El “crepúsculo del deber”, que señaló Lipovetsky como signo de nuestra época, va “*in crescendo*”. La expansión creciente de los derechos y el ocaso de los deberes, que hubiera escandalizado a Cicerón, pero también a Robespierre han contribuido a la crisis de los Estados de bienestar, exigiendo su reforma, la cual requiere una consideración sobre la idea de justicia. “Nada que no sea justo puede ser honesto”, decía Cicerón. En el texto hay una referencia del debate llevado a cabo, en las últimas décadas, sobre ese tema eterno, que ya se discutió en la República Platónica. Cuando Kelsen se preguntó, ¿Qué es la justicia?, dijo que no sabía ni podía afirmar en

qué consiste, y que, sólo podía referirse a lo que era para él su justicia relativa: la justicia de la libertad, la paz, la democracia y la tolerancia.

Las ideas de Kelsen y de su maestro Kant son influyentes para diseñar el Estado protector del siglo XXI. Lo cual no impide que las doctrinas kantianas estén detrás de la idea de justicia más influyente de la segunda mitad del siglo XX: La teoría de la Justicia, de John Rawls. El libro se publicó en 1971 y, desde su aparición, fue aclamado como un nuevo paradigma liberal, que venía a poner fin al predominio del utilitarismo en la reflexión teórica anglosajona, afirmando una idea de la justicia como equidad. Se suscitaron, desde el principio, críticas y comentarios, réplicas y contraréplicas, a las que Rawls fue dando respuestas y revisiones de su teoría, hasta culminar en un nuevo libro, *El liberalismo político*, que vio la luz en 1993.

Una de las primeras críticas fue la de Robert Nozick, en su libro *Anarquía, Estado y Utopía*. Pero las críticas más numerosas le llegaron del ámbito de los comunitaristas. Los comunitaristas tienden a plantear la libertad política en relación con la participación activa en el gobierno de las comunidades, a las que debe subordinarse el individuo. Los liberales, en cambio, plantean la libertad como ausencia de coerción para gozar pacíficamente de la independencia privada. se trata de la libertad de los modernos, frente a la libertad de los antiguos, que ya distinguió muy bien Benjamín Constant, en el siglo XIX, y que Isaiah Berlin ha llamado libertad negativa y libertad positiva, en su famoso ensayo sobre las libertades. En una relación discrepante, pero cercana a Rawls en muchos aspectos, es preciso mencionar a Michael Walzer, con sus dos grandes libros: *Las esferas de la Justicia* y *Guerras justas e injustas*. Y a R. Dworkin, situado en la corriente liberal de Rawls, que ha expuesto recientemente sus teorías en una obra monumental: *Virtud soberana*. La teoría y la práctica de la igualdad.

La concepción de Dworkin, se apoya en el principio de que un gobierno legítimo debe tratar a todos los ciudadanos con igual respeto y consideración. Ésa es también la perspectiva en que se sitúa el libro de Richard Sennett: *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, que obliga a ir más allá de la idea de medir el bienestar sólo por la renta o los indicadores del gasto público, razón por la que Amartya Sen prefiere la expresión “nivel de vida” a la palabra “bienestar”.

III. LA GLOBALIZACIÓN INSEGURA

La crisis del Estado social vino a coincidir con el desarrollo de la globalización, acompañada de la multiplicación de nuevos riesgos, unos naturales y otros fabricados, cuya desigual distribución incide en nuevas formas de inseguridad y de miseria, en medio de la opulencia. El fallo del Estado en función redistribuidora se

vió compensado por los grandes incrementos de la riqueza general de la sociedad, que hizo disminuir el nivel absoluto de la pobreza. Pero, por todas partes, aparecen excluidos y perdedores. Algunos, como Galbraith, piensan que al sistema no le interesa cambiar el hecho de que la subclase inferior, que no comparte los beneficios centrales del bienestar, resulta muy funcional para el progreso de la comunidad. “*Los pobres —escribe en La cultura de la satisfacción— son necesarios en nuestra economía para hacer los trabajos que los más afortunados no hacen y que les resultarían manifiestamente desagradables e incluso dolorosos. Y es siempre necesario que haya un suministro y una reposición constante de esos trabajadores*”. Por eso, cuando ya no quedan en la subclase suficientes nativos, hay que recurrir a los extranjeros y organizar la inmigración. La crítica de Galbraith es llevada aún más lejos por quienes sostienen, como Zygmunt Bauman, que los antiguos ricos, como necesitaban a los pobres para crear y aumentar su riqueza, tenían que ocuparse de ellos, aunque fuese de modo poco generoso. Pero, en la nueva economía globalizada, no los necesitan, y sus esfuerzos se dirigen a disimular y poner sordina a la nueva realidad de una minoría móvil, activa, desplazándose con su dinero por todas las regiones del planeta para maximizar sus beneficios, mientras una multitud sumida en su miseria, se ve privada de libertad de movimiento para probar fortuna en algún país desarrollado, arriesgando su vida en una patera o a través de un muro de espino. Tal vez no quede para ellos más horizonte que una rebelión de los inútiles.

El Estado benefactor genera beneficiarios entregados a demandas crecientes de seguridad, dentro de una idea del ciudadano consumidor de bienes y de ocio, predisposto a la queja y a lo que llama Pascual Bruckner “*el mercado de la aflicción*”. La inseguridad, claro está, no es nada nuevo en la historia. Freud, en *El malestar en la cultura*, afirmó que “el primer requisito de la cultura es la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado”.

Durante unos años, en el Estado benefactor se dió una expansión de la libertad, con un sentimiento de seguridad, asentado en la creencia de que lo ganado seguirá en poder de los individuos, en un mundo estable, digno de confianza. Sin embargo, pronto comenzó una inseguridad en ámbitos que antes estuvieron garantizados. En la nueva “*seguridad insegura*”, que dice Bauman, desaparece parte de la protección laboral anterior, que se une a otras incertidumbres, como las de la vida familiar inestable, el envejecimiento de la población, la desconfianza en el futuro de las redes de solidaridad, y otros factores que dan paso a un mundo con miedo y frustración, sin ver con claridad cuáles podrían ser las vías de escape.

Algunos estiman que esas vías son las propias de la globalización, dirigida por Occidente, que está transformando el mundo a tal velocidad que lo convierte en “un mundo desbocado”, en expresión de A. Giddens. Pero esa globalización, propicia al desmantelamiento del estado de bienestar y de las fronteras nacionales, tropieza con obstáculos soberanistas identitarios.

David Held dice en *La democracia y el orden global*, “la soberanía es un atributo del derecho democrático básico, pero puede ser fijada y organizada en diversas asociaciones autorreguladas”. Una visión cosmopolita de la democracia puede llevar, en efecto, a un sistema de autoridad global, donde podría darse una participación de viejas identidades políticas dentro de un marco político común. Pero las resistencias son grandes. Lo cual es comprensible, si se tiene en cuenta que la emergencia de la soberanía estatal partió de una dimensión sacra. En el arranque de su *Teología Política*, dice Carl Schmitt: “Es soberano quien decide el estado de excepción”. Se trata de la soberanía como un concepto límite, inserto en una teoría del Estado que estima la decisión como el principal acontecimiento político, cuya manifestación más radical es el poder de decisión durante el estado de excepción. Estas ideas se formularon dentro de una discusión teórica sobre el poder, el Estado y la soberanía, en la que participaron grandes figuras como Jellinek, Kelsen, Laski, Schmitt, Duguit y Herman Heller.

El origen sacro de la soberanía fue rastreado a fondo por George Dumézil. En su libro *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, describe cómo, en los panteones respectivos, aparecen los tres dioses soberanos de las tres funciones consagradas: sacerdotes, guerreros y productores. La trilogía de los dioses se repite, ya sean los iraníes Mitra-Varuna e Indra; los romanos Júpiter, Marte y Quirino, o los germanos Odín, Thor y Frigga. Las tres funciones pasarán a la cristiana con las tres órdenes de *oratores*, *bellatores* y *laboratores*, ahora ya independizados de los viejos dioses soberanos, pero con una divinidad representada en la tierra por el Papa, el Emperador y los monarcas, que van a dirimir sus querellas con la diferenciación romana entre la *potestas* y la *auctoritas*, que en el mundo estamental de la Edad Media, no podían constituir una soberanía absoluta.

El principio de la soberanía absoluta se va desarrollando históricamente hasta su formulación por Jean Bodin, como “*potestad absoluta y perpetua de una República*”. Hobbes va a dar un paso más en concebir la naturaleza del poder público como un tipo de institución, definida por la permanencia y la soberanía, que da vida a la sociedad y al cuerpo político

Con Hobbes, *la justificación del poder y la soberanía estatal recibió su articulación más acabada*, dice David Held. Pero tal vez sea Locke quien elabore la más notable teoría alternativa de la soberanía. La autoridad política es transferida por los súbditos al Gobierno para que promueva los fines de los gobernados. Pero si estos fines no son correctamente satisfechos, el juez es siempre el pueblo, que puede revocar o derribar al gobernante y sus delegados. Rousseau mantiene que la soberanía se origina en el pueblo y que allí debe permanecer siempre. “*Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado* —escribe Rousseau— *de modo que “al no ser la soberanía otra cosa que el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, no puede ser representado más que por*

sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad”. Y por la misma razón que es inalienable, la soberanía es indivisible.

La idea de la soberanía del Estado, fue decisiva en la configuración de un poder estatal impersonal. Pero el discurso de la soberanía puso en marcha igualmente el debate sobre las relaciones del Estado con otros Estados, en un sistema interestatal que dió paso al orden internacional llamado westfaliano, que se extiende desde 1648 a 1945. El modelo de Westfalia propició un sistema de Estados que excluye la intervención en los asuntos internos de otros estados. Sin embargo, hemos asistido a la continua violción de las normas del derecho internacional, hasta el punto de que Stefan Krasner ha titulado un libro: *Soberanía, hipocresía organizada*. La soberanía legal internacional fue matizando el derecho de no ingerencia, a partir de tratados o del reconocimiento de los derechos humanos, brillantemente estudiados por A. Cassese. Después de la Segunda Guerra Mundial, el modelo de Westfalia dió paso al que representa la Carta de la ONU. se abandonó la doctrina que veía el derecho internacional como una ley que rige exclusivamente entre los Estados, reconociendo también a las personas individuales y a los grupos sociales como objeto de ese derecho. No se tarta aún del nuevo “derecho de gentes”, que preconiza un libro de John Rawls, curiosamente cercano a las ideas de Vitoria Pero el sistema de la ONU tiene en su haber varios avances democráticos. Y el proceso de la globalización, a pesar del protagonismo que siguen teniendo los Estados-Nación, podría favorecer un nuevo orden mundial, a partir del modelo cosmopolita de la democracia.

“Para este mundo que se ha vuelto cosmopolita necesitamos con urgencia —dice Beck— una nueva manera de mirar, la mirada cosmopolita, si queremos comprender la realidad social en que vivimos y actuamos”. Frente a la estrecha y particularista mirada nacional que se ha proyectado sobre los Estados, el cosmopolitismo vuelve por sus fueros en la vieja civilización europea, una vez que la palabra ha podido liberarse de las ominosas connotaciones que le dieron los nazis y los estalinistas, con el Holocausto y el Gulag como símbolos máximos de la travesía del Mal por el siglo de las tinieblas, que dijo T. Todorov, en su *Memoria del Mal, tentación del bien*. El nuevo milenio, presidido por la Pax americana, se inicia con el “Imperio del Miedo”, que dice B. Barber, con la imagen de las *Torres Gemelas* anunciando un nuevo terror. Pero “no siempre lo per es cierto”, se titula una comedia de Calderón.

Europa, después de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, se esforzó en promover una sociedad cosmopolita reconciliada, más allá de sus fantasmas y exterminios. El discurso del cosmopolitismo europeo es una variante de la idea de Europa mantenida desde su unificación política. Es cierto que sigue dándose un gran poder del Estado y la soberanía nacional. Sin duda, Europa es una aventura inacabada, y tal vez el agotamiento de sus energías utópicas, que dice Dahrendorf, esté en la base de la crisis de los grandes proyectos que alumbraron en su día algunos de

sus grandes pueblos y de sus grandes hombres. Pero hay que seguir buscándole una salida. “*Buscar Europa es hacerla*”, dijo Denis de Rougemont, uno de los más preclaros europeístas. Y hay que hacerla mirando al futuro. Anthony Giddens, en su libro nuevo: *Europa en la era global*, reflexiona sobre el modelo social europeo, haciéndose eco del malestar creciente que culminó en el fracaso del proyecto de Constitución. Giddens expone la necesidad de una reforma del modelo social, y formula “*ocho tesis sobre el futuro de Europa*”. Rechazada la Constitución, Europa tiene que seguir adelante con el *Tratado*, que regula una comunidad democrática de naciones semisoberanas y una comunidad cosmopolita identificada con su modelo social. Para tener peso en la política mundial, la UE, dentro de la Alianza Atlántica, debe atender a las diversas formas de poder. Los europeos se irritaron mucho cuando el americano Robert Kagan, en su libro *Poder y debilidad*, comparó el “poder” de Estados Unidos y la “debilidad” de Europa, utilizando la metáfora de que los europeos son de Venus, mientras que los americanos son de Marte. Pero, si se quiere disponer de capacidad militar, aunque sólo sea para “intervenciones humanitarias”, hay que gastar la mosca y ahorrar la prosa, que diría don Francisco de Quevedo. Sin poder militar, no hay verdadera soberanía política. Dice Rüdiger Marshall que es soberano el que puede desplazar hacia otros las consecuencias de la propia acción. Lo saben muy bien los Estados europeos, conquistadores de tres continentes. Pero la Europa cosmopolita de hoy es también la Europa que ha luchado por la reconciliación democrática y por el triunfo de la sociedad abierta. Europa invetó una civilización que se caracteriza por su autocritica y su puesta en cuestión permanentes. Llevada de su voluntad de descubrimiento, que dijo André Malraux, cumplió una primera función globalizadora en todo el planeta. Ahora, en la nueva globalización insegura, la vieja Europa unida combate por la extensión de los derechos humanos y la práctica de la solidaridad en todo el mundo. La identidad nacional sigue siendo mayoritariamente un grito de guerra. Pero el espíritu cosmopolita europeo ha ido ganando batallas a la discordia nacionalista. Hay motivos para que uno se sienta satisfecho de compartir las señas de identidad europeas, digan lo que digan los pregoneiros del “discurso del odio”, esa “fe impermeable a las razones y a la experiencia” que, decía J.P. Sartre, analizó en su libro André Glucksmann. Ya antes de que se consumara la gran catástrofe, Paul Valéry anunciaba que “no todo se ha perdido, aunque todo se ha sentido perecer”, y fueron muchos los vaticinios del crepúsculo europeo que se fueron haciendo. Pero el crepúsculo también puede ser matutino y anunciar una nueva aurora europea, aunque se trate de una aurora de otoño, llena de peligros y amenazas espectrales que debemos saber conjurar. Al fin y al cabo, sin salirnos de Europa, pueden llegar al rescate del optimismo, los versos de Hölderlin y recordarnos que “allí donde anida el peligro, crece también la salvación”.