

Bases para una democracia europea (la fenomenología hegeliana del “perdón de los pecados”)

FÉLIX DUQUE

CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID.

Resumen

Las reticencias de Hegel sobre la viabilidad de la democracia en el estado moderno pueden explicarse parcialmente como una “querrela de palabras”, ya que él entiende ese término en el sentido original griego. Cuando se atiende al final del capítulo vi de la *Fenomenología del espíritu*, y se traduce en sentido secularmente “político” la doctrina del “perdón de los pecados” (evitando así su choque con la ordenación inversa del sistema berlinés), sustituyendo al “Dios reconciliador” por una conciencia colectiva, formada a partir de aquellos espíritus escogidos que Nietzsche denominara como “buenos europeos”, se advierte entonces la posibilidad, no sólo de cerrar satisfactoriamente el curso fenomenológico de la conciencia moral (que, vista desde el sistema maduro, no deja de constituir una abstracción), sino también y sobre todo de aplicar esa concepción a un problema acuciante como el de la futura –y tan controvertida- *Konstitution* (o sea, *Charta*) europea, en cuanto plasmación de la interna “Constitución” [*Verfassung*] de la actual Unión, sin que pueda ser entendida en consecuencia aquélla como una imposición externa sobre ésta.

Palabras clave: Democracia, soberanía, dialéctica de la conciencia moral, singularidad y universalidad, Europa (todo / partes, organismo / miembros).

Abstract:

Hegel's hesitancy over the viability of democracy in the modern state may be partially explained as a “dispute of words”, since his understanding of the term corresponds to the original Greek meaning. On examining the end of Chapter 6 of the *Phenomenology of the Spirit*, the doctrine of the “forgiveness of sins” may be interpreted in a secular “political” sense (thus avoiding any conflict with the inverse ordering of the Berlin system), substituting the “reconciliation God” with a collective conscience, formed from the chosen spirits that Nietzsche calls “good Europeans”. It is then noted that not only is it possible to satisfactorily close the phenomenological course of the moral conscience (which, considered from the mature system, constitutes an abstraction), but also and above all, this conception can be applied to such a pressing problem as that of the future -and controversial- European *Konstitution* (that is to say, *Charta*), as an expression of the internal

“Constitution” [*Verfassung*] of the present day Union. The former cannot therefore be understood as an external imposition on the latter.

Keywords: Democracy, sovereignty, dialectics of the moral conscience, singularity and universality, Europe (all/parts, organisation/members).

Si nos atenemos fielmente a la letra de los escritos políticos hegelianos relativos a la constitución interna del cuerpo social, se hace evidente la desconfianza del filósofo hacia la “democracia”, entendida como una *forma regiminis* procedente de la Antigüedad (expuesta, entre otros, por Aristóteles, Polibio y Cicerón) y que, en cuanto separada de las otras posibles formas clásicas de gobierno, como la monarquía y la aristocracia, habría dejado de tener sentido –tanto ella como las otras dos– en la Modernidad, reelaboradas como estarían dichas formas dentro de la teoría de los tres poderes del Estado: el Príncipe, el Gobierno y el Poder legislativo (cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 272-320).

Como es bien sabido, Hegel otorga desde luego la primacía a la Soberanía del Príncipe, señalando que la pretensión de que el Pueblo pueda controlar u oponerse a esa legítima soberanía no es sino una “idea confusa”, que considera al Pueblo como si éste fuera una masa abstracta e informe, compuesta de individuos sueltos (cf. *Grundlinien* 279, Z.). El Pueblo no sería entonces tal, sino más bien *plebe, vulgus* (cf. 272, A.; *Werke* 7, 434): un montón de partes externas entre sí (los individuos, en cuanto personas privadas), y externas con respecto al todo (la sociedad, cuya cabeza –un individuo, a su vez– habría de hacerse valer sobre los otros individuos por la fuerza o, a lo sumo, por un derecho abstracto), y cuya posición lógica vendría definida por la relación *mecánica* del Todo y las partes (cf. *Wissenschaft der Logik. Gesammelte Werke* 11: 354-358), mientras que su lugar fenomenológico sería el del final de la *Eticidad*, es decir: el *estado de derecho* (propio de Roma), donde: “Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos valen como cada uno, como personas” (*Phänomenologie des Geistes. G.W.* 9: 260). Es evidente que una “democracia” así entendida constituiría una clara regresión, y debiera ser denominada más bien como *oclocracia*.

Por otra parte, no menos es sabido que la soberanía del Príncipe resulta en la práctica, según Hegel, mucho más modesta de lo que teóricamente se le atribuye. En efecto, *ad extra* consistiría su poder en la prerrogativa para declarar la guerra o la paz, y *ad intra* en la conjugación de la *Conciencia de sí*, siendo como es el Monarca el Yo por excelencia –sub-

jetivamente considerado— y del derecho constitucional, por un lado, y en la *auctoritas* para el efectivo cumplimiento de la ley por otro, desde un punto de vista objetivo (cf. *Grundlinien* 285; *W.* 7, 455). Teniendo en cuenta empero que las leyes son redactadas por el *tiers état*, no es extraño que la función del monarca acabe por verse reducida a la de la aplicación de su voluntad —suprema, ciertamente, pero con todo individual, “natural”— sobre el *corpus* legal; como si dijéramos, sobre la “inteligencia” de la nación. Como reconoce Hegel en uno de sus cursos (por supuesto, sin dejarlo redactado personalmente por escrito): “En una organización bien formada se trata sólo de la punta de una decisión formal; para que alguien sea monarca no hace falta sino un hombre que diga «Sí» y ponga el punto sobre la i.” (280, Z.; 7, 451). Por cierto, esta definición del Monarca como *Jasager* (“el que dice sí”) me ocupará ulteriormente, al hablar del *Sí de la reconciliación*. Pero de ello se hablará más adelante.

Cabe añadir aún que la conjugación de la libertad subjetiva, de la opinión general y de los intereses privados con las universales exigencias de las autoridades estatales, según se expone en la Observación del 544 de la *Enciclopedia* (*W.* 10, 341) como lo apropiado a una Monarquía constitucional según Hegel, sigue constituyendo hoy, a mi ver, el hilo conductor para la laboriosa y siempre amenazada instauración de una verdadera democracia.

Por lo demás, no necesitamos alejarnos demasiado del entorno filosófico del propio Hegel para encontrar una descripción de la democracia bien adecuada a los esfuerzos de nuestro tiempo por encontrar una fórmula relativamente válida para la armonización y *ad litem* la identificación de la exigencia de dignidad y racionalidad para con el *citoyen* (el protagonista libre y autoconsciente del *estado de derecho*, bajo el imperio de la ley) y los intereses, convicciones y deseos del *bourgeois*, protagonista de la sociedad civil, si supuestamente administrada desde y por sí misma, tildada por Hegel de *Estado de necesidad* (*Notstaats*; cf. *Grundlinien* 157; *W.* 7, 340): actualmente, más bien el espacio de juego global de la estructura económica del capitalismo. En cualquier caso, para encontrar un mínimo consenso común sobre lo que pueda significar para nosotros, hoy, la “democracia” basta con parar mientes en la *Constitución republicana* de Kant, con sus tres principios: a) “Libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres)”, b) “Dependencia de todos respecto de una única y común legislación (en cuanto súbditos)”, y c) “Igualdad de los mismos (en cuanto ciudadanos del Estado)” (*Zum ewigen Frieden* [*La paz perpetua*]; Ak. viii, 349s.). De aquí, desde luego, parte Hegel, una vez dejado atrás el aristocrático “coqueteo” relativo a una aplicación jerárquica y en

cada caso distinta de justicia según los distintos estamentos, como defendiera aún en el *System der Sittlichkeit* de 1803.

Sólo que la propuesta kantiana es, efectivamente, sólo un punto de partida, ya que lo difícil es precisamente la conjugación y armonización de los tres principios entre sí. Al respecto, bien podría decirse que lo que hace más bien Kant es presentar de forma clara y articulada el problema inherente a la constitución interna del Estado moderno, en lugar de resolverlo. Pues cada uno de los principios parece ser incompatible con los demás, e incluso tiende, si no a destruirlos, sí al menos a reconducirlos a su dominio. En efecto, desde la perspectiva hegeliana, el principio de la libertad correspondería a ese “principio más alto de la edad moderna, que los Clásicos[,] que Platón no conocía”, celebrado en la *Filosofía del espíritu* de 1805/06 (*Jenaer Systementwürfe III. G.W. 8: 263*). Frente a la nebulosa “edad heroica”, en la que a la belleza externa –entendida como unidad inmediata de lo singular y lo universal– le correspondía internamente el *páthos* sentido por el héroe en su pecho (cf. *Vorlesungen über die Ästhetik*. 1. Th., Kap. 3, B.II, 1.a.: *Die individuelle Selbständigkeit: Heroenzeit* [“La autonomía individual: Edad heroica”]. Ed. Fr. Bassenge, Berlin 1985; I, 180-192; ver también el punto “c.” *ad initium*: I, 194), en la Modernidad se habría constituido en cambio el *Selbst* del individuo justamente como: “el saber absoluto de sí de la singularidad, de ese ser absoluto dentro de sí [de ese estar absolutamente dentro de sí]”. Ahora bien, justamente este predominio de la libertad interior de la subjetividad habría conducido a la pérdida de la “efectiva libertad externa de los individuos en su existencia inmediata” (*ibid.*), con lo que el mundo moderno se encontraría hendido, desgarrado por una escisión ya denunciada por Hegel en el *Differenzschrift* de 1801, y que Kant, *sans le savoir*, habría presentado en su conocida imagen del hombre como “ciudadano de dos mundos” (cf. la “Conclusión” de la *Crítica de la razón práctica*).

Por otra parte, ya en el último curso jenense sobre *Filosofía del espíritu* emplea Hegel valoraciones sobre la primacía de la ley sobre el individuo, de lo universal sobre lo singular, tan drásticas y potentes que su sentido parece ir destinado a agudizar, a llevar al extremo y a su exasperación esa contradicción. Dice en efecto: “la ley es su propio poder absoluto sobre su vida (*scilicet*: sobre la vida del individuo); pues ella es su esencia, en cuanto pura voluntad general” (*G.W. 8: 249*), entendiéndose la última expresión como una clara alusión a la *volonté générale* de Rousseau. Por cierto, en 1806 identifica todavía Hegel: “Ese poder sobre toda existencia, propiedad y vida” con el “ser comunitario [*Gemeinwesen*: la *res* o *cosa pública*], el pueblo vivo” (*G.W. 8: 249s.*). De modo que, contra los ulteriores *Grundlinien* berlineses

—y ello, aun contando con las matizaciones ya señaladas—, la concepción jense de la constitución estatal interna estaría aún más cerca de los ideales democráticos actuales. Pues, aunque Hegel reconoce que el “poder general” (*allgemeine Gewalt*) que es el pueblo, por el hecho de efectuarse como un “obrar general es solamente uno”: una sola voluntad, encarnada a su modo, y con las limitaciones de cada caso, en el “Señor, en el Poder público y en el Gobierno” (*G.W.* 8: 256), no deja sin embargo de insistir en que el “pueblo, el conjunto de los individuos en general, el Todo existente [...] ejerce una fuerza irresistible frente a los singulares” (*ibid.*). Por cierto, los temas tratados en estos pasajes —y aun la terminología empleada— no dejan duda alguna respecto a su estrechísima conexión con el final del capítulo vi de la contemporánea *Fenomenología del espíritu*, dedicada a la llamada *Dialéctica de la conciencia moral*.

En el curso jense se habla en efecto de “reconciliación en el sacrificio” (*Versöhnung in der Aufopferung*) y de *perdón del mal*, entendido tal perdón “como un hecho [consistente en] deshacer lo hecho, pues justamente ese hecho singular es una gota, es un hecho que ni siquiera roza a lo universal, que viene absorbido.” (*G.W.* 8: 252).

Como cabe apreciar, pues, el problema kantiano de: 1) la libertad infinita del individuo, 2) de la sujeción de todos los súbditos a una ley común, universal, y no tanto al *imperium* del Monarca (en el mejor de los casos, una voluntad que imprime fuerza y vigor a la Ley), y 3) de la igualdad jurídica del ciudadano, retorna, ampliado y agudizado, en Hegel, en directa relación con lo que hoy llamaríamos una “constitución democrática”, más conectado sin embargo en 1806 con la culminación del proceso de reconocimiento del Espíritu en la conciencia como conciencia moral (*moralisches Gewissen*), abocada por su parte a articularse y precisarse ulteriormente dentro de una problemática religiosa, y no —como cabría esperar, y en efecto se hará en 1820— como paso a la eticidad y, más precisamente, como propedéutica de la ciencia política. Que el propio Hegel era consciente, no tanto de la palmaria inversión en la *Enciclopedia* del orden fenomenológico entre moralidad y eticidad, cuanto de la oscilación entre Estado (a la cabeza, el “punto sobre la i” del Monarca que dice «Sí») y Religión (con el Dios como el “Sí de la reconciliación”), entendida esta última como la meta de la *dialéctica de la conciencia moral*.

Por mi parte, el título mismo de este ensayo apunta ya a un intento de mediación entre las posiciones de la *Fenomenología* y de la *Enciclopedia*, al dejar entrever que sólo una “traducción política” del tema del perdón de los pecados, sin abandonar empero la carga emotiva prestada por la terminología religiosa, podría evitar en mi opinión la continua oscilación

entre los extremos contrapuestos de las dos redacciones, a saber: de un lado –en 1806– la primacía de la Ley como fuerza irresistible sobre los individuos (lo cual podría invitar a extender a Hegel el cargo de “estatalismo”), y del otro el énfasis en la Soberanía del Príncipe, en 1820, con el peligro aún mayor de poder achacar así a Hegel una presunta inclinación al principio del caudillaje. (*Führerschaft*). En cambio, la misma acción-pasión del perdón mutuo en cuanto mediación, siempre en continuo y flexible cambio, del lenguaje común y de la existencia particular de un pueblo, o dicho de otro modo: de una Carta Magna articulada conforme a ley, por un lado, y de una constitución realmente efectiva, por otro, podría servir de base para una democracia entendida como reconocimiento recíproco de los individuos dentro de un Estado de derecho, y de todos ellos respecto a la autoridad legítima rectora de éste, mientras, al mismo tiempo y más filosóficamente, la democracia así presentada podría ser vista como universalidad concreta de la ley común, resuelta y a la vez encarnada *suo modo* en cada Sí-mismo (*Selbst*) libre y consciente.

Y ello, no sólo desde una perspectiva intraestatal, sino también como un intento por levantar la construcción de una *Europa futura* unida, en cuanto conexión interna de muchos individuos colectivos (los estados nacionales) dentro de una fusión gradual y voluntaria de la soberanía correspondiente, es decir, en el sentido de una democracia posiblemente única, en cuanto que podría ser organizada como un sistema, y crecer por así decir *per intussusceptionem*, yendo, así pues (tomando las nociones siguientes de la “Relación esencial” de la *Lógica de la esencia* hegeliana), mucho más allá de la relación esencialmente mecánica entre el todo y sus miembros, o aún peor, de la relación dinámica entre una fuerza central (que, por ejemplo, bien podría ser hoy día Bruselas) y su exteriorización o *Äusserung* (entendiendo así a los diversos estados europeos como una especie de “manifestación” particular de un “corazón de Europa” casi místico y, por consiguiente, oculto y fuera de toda argumentación o decisión racional).

Como era de esperar tras lo antes señalado, Hegel comienza la *Dialéctica de la conciencia moral* (*Gewissensdialektik*) en la *Fenomenología del Espíritu* sólo después de haber desmantelado las posiciones kantianas sobre el cumplimiento del deber por parte del “Sí-mismo razonador”, hasta desembocar en la llamada “visión moral del mundo”, la cual corresponde, a su vez, al intento por parte de los herederos de Kant (señaladamente, por parte de Fichte) de esclarecer y mejorar la situación política postrevolucionaria sin caer en una “libertad absoluta” cuya práctica –como se vio claramente en 1793: el período de *la Terreur*– implicaba el peligro de que,

en nombre de la *liberté générale*, cualquier facción particular impusiera violentamente sus propias ideas sobre el conjunto social (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. J.Hoffmeister. Hamburgo 1955, p. 146).

A este respecto, el problema que Hegel hereda ahora del kantismo es claramente éste: cómo hacer que el pueblo constituya una sólida y duradera comunidad (*Gemeinschaft*) y, *ad limitem*, una verdadera comuna (*Gemeinde*) teñida de emotividad cuasi religiosa, sin que de un lado: 1) pierdan los individuos su autonomía y autoconciencia, ni del otro sea necesario recurrir para su unión a: 2) una instancia superior y externa a la propia comuna, pues que ello conduciría en el plano político: 2.1) a la instauración de una tiranía, y en el plano religioso: 2.2) al de una teocracia fanática. Atenderé primero, al respecto, al desarrollo “político”, o sea objetivo del tema en las *Vorlesungen* de 1806, para desembocar al fin en la *Fenomenología*, la cual expone el lado subjetivo del problema, a saber: desde el punto de vista del acabamiento de la conciencia en cuanto acabamiento de su propio espíritu consciente, o más exactamente de la conciencia moral.

1) Por lo que hace a la posible pérdida de libertad por parte de los ciudadanos de un estado, cabría distinguir con Hegel entre la presuposición de racionalidad y perspicacia de un pueblo, considerado en cuanto mera “suma total” (*Allheit*) de individuos (como en Rousseau y Sièyes), y la Ley universal propia de un pueblo y emanada de él en cuanto Organismo articulado y culturalmente configurado, cuya consistencia depende de un buen funcionamiento de la reciprocidad entre estamentos y autoridades estatales: una ley, pues, en la que los individuos se conocen a sí mismos a la vez que se reconocen unos a otros bajo la condición, claro está, de la “enajenación” del albedrío externo –propio del individuo inculto– a favor de las instituciones de la vida ética, y de la “formación” de estos mismos singulares a cargo de dichas instituciones, de manera que, al cabo, sean los propios individuos los que “se conviertan en universales” (*G.W.* 8: 256).

Adviértase, por lo demás, que de este modo no rechaza Hegel la concepción kantiana sobre el “respeto a la ley moral”, sino que más bien complementa y dota de sentido a ésta en cuanto Ley ética (*sittliches Gesetz*), en la cual, al igual que sucedía con aquel sentimiento moral en Kant, el individuo se ve instado a someter sus inclinaciones “patológicas”, singulares, a la universalidad de la legislación, mas no –como en Kant– en virtud de una abstracción formal, sino por mor de la propia formación del individuo, a fin de llegar a saber su propia esencia por sí mismo, o sea: “como

aquello en que él mismo se ha convertido” (*G.W.* 8: 264). De nuevo se ofrece aquí una importante precisión –amén de un enriquecimiento fáctico y político– de la correcta pero vaga concepción de Kant sobre el hombre como legislador de su propio orden ético. Pues sólo de esta forma –dice Hegel–, apuntando al problema de la fundación de una verdadera *res publica*: “la cosa pública (*das Gemeinwesen*) [...] se mantiene bien delimitada dentro de sí, y así se conserva” (*G.W.* 8: 264s.).

De este modo, Hegel critica y corrige a la vez tanto a Rosseau (al oponerse a la idea de un contrato social originario, suscrito por individuos existentes antes de toda ordenación social o jurídica) como a Kant (al no aceptar la idea de una humillación de la llamada “patología” individual frente a una ley abstracta).

2.1) Ahora bien, esta doble asunción (*Aufhebung*) va acompañada por la necesidad de aceptar con Maquiavelo, para la instauración primera del Estado como “este individuo realmente efectivo”, la *tiranía* del gran hombre (como Teseo en Atenas o Robespierre en París), la cual es vista por Hegel como “necesaria y justa”, dado que la construcción y el mantenimiento de un Estado es algo situado más allá de todo concepto “de bueno y malo, de ignominioso y vil, de perfidia e impostura”. El tirano –dice Hegel– “está por encima de todo esto, pues en él está el mal reconciliado consigo mismo” (*G.W.* 8: 258). Esta primera, violenta aparición de la temática de la reconciliación, o sea: de la “redención” del mal, viene sin embargo inmediatamente matizada como algo válido tan sólo para la instauración primera del Estado, no para su acabamiento (*Vollendung*) como “sustancia ética”. Pues, como dice Hegel en otro contexto, recordando el temor al Señor en el reconocimiento primero, el del amo por parte del esclavo (cf. *Phänomenologie. G.W.* 9: 114, que remite al *Salmo* 111,10): “Ahora bien, el temor del señor es sin duda el comienzo, pero también sólo el comienzo de la sabiduría” (*Enz.* 112, Z.; *W.* 8, 233). Pues será precisamente la “educación para la obediencia” (*Bildung zur Gehorsam*) lo que acabe por hacer superfluo al tirano: “porque la necesidad lo ha abandonado, siendo por ello derrocado con violencia”. De este modo, en lugar del gran hombre, cuya divinidad (*Göttlichkeit*) es tan sólo la propia “del animal, la necesidad ciega” (*Jenaer Systementwürfe III. G.W.* 8: 260), entra ahora “el dominio de la ley” (*G.W.* 8: 259).

Sin duda podríamos aplicar ulteriormente esta concepción a la caída de Napoleón: un derrocamiento que habría sido sin embargo necesario para la constitución de los estados nacionales modernos (bajo la hipócrita facha de una “Restauración” del *Ancien Régime*); igualmente sería esclarecedora la posición hegeliana para ayudarnos a soportar –ya ni siquiera a en-

tender o a justificar la “terrible violencia” (el propio Hegel habla de *fürchterliche Gewalt* para referirse a las guerras revolucionarias –la primera “guerra civil” europea–) desencadenada sobre la desventurada Europa en su desmesuradamente expandida y prolongada “guerra civil” de 1914 a 1945: un acontecimiento espantoso, igualmente necesario sin embargo para la ulterior erección de un posible espacio supranacional democrático (ya no imperial, como en el caso de Napoleón) a partir de 1950.

2.2) De manera igualmente categórica se enfrenta Hegel a la concepción teocrática, según la cual una comunidad sólo podría mantenerse bajo una instancia divina superior (tal sería, por ejemplo, el subordinacionismo agustiniano del Estado bajo la Iglesia). De esa especie es, dice: “el fanatismo de la Iglesia”, consistente en “querer llevar el reino de los cielos, como tal, sobre la tierra, es decir: frente a la efectiva realidad del Estado”, cuando precisamente, afirma Hegel con dura expresión: “la realidad efectiva del reino de los cielos es el Estado; reconciliación en el pensar.” Pues él, el Estado: “es el Espíritu de la realidad efectiva” (*G.W.* 8: 284). Y sólo en él “lo singular vale como singular; todo lo externo es en sí inseguro e inestable; en él [en el Estado] tiene [el individuo] la perfecta garantía de su existencia.” (*G.W.* 8: 285).

Ahora, según creo, estamos en situación de examinar la misma problemática, pero desde el respecto fenomenológico de la conciencia que, partiendo de la certeza sensible, ha acabado por perfeccionarse a sí mismo, si bien es verdad que como recuerdo (*Er-innerung*) absoluto del espíritu cierto de sí mismo, cerrando así en general todo el recorrido de la conciencia (del capítulo I al VI de la *Fenomenología*), y en particular el arco que va del primer reconocimiento, sospechosamente parcial, basado en el temor al Señor absoluto, a la muerte, al último reconocimiento, llevado cabalmente a buen término de una manera recíproca, en base a la reconciliación de los individuos (desde la perspectiva de la Lógica, la singularidad) entre sí, por medio y a través de su propia esencia comunitaria (la universalidad). No es extraño pues que sea en esta primera singladura donde aparezca el espíritu absoluto, aunque todavía lo haga, claro está, desde el punto de vista de la conciencia y no de la esencia absoluta, o sea: de la autoconciencia común (cf. *Phä. G.W.* 9: 361).

Con ello se cumple desde el lado subjetivo, humano, tanto el programa general del entero sistema, tal como aparece en el prólogo de la *Fenomenología* (“aprehender y expresar [...] la sustancia [...] como sujeto”; *G.W.* 9: 18), como el propósito peculiar de esta obra de 1806, expresado al final de la “Introducción”, a saber el punto: “en donde la aparición [*die Erscheinung*: la manifestación fenoménica] se hace igual a la esencia”

(*G.W.* 9: 62). O dicho en los términos de la *Gewissensdialektik*: la conversión del Sí mismo singular en Sí mismo universal, sin perder por ello –tal era el problema de Rousseau– idiosincrasia y autonomía; pues, como ya se ha mencionado, ése es justamente el principio más alto de la edad moderna, que Hegel pretende preservar intacto y de manera incondicionada: el principio que exige el establecimiento y conservación de una comunidad racional de individuos libres y autoconscientes, a fin de aproximarse así lo más posible a eso que Kant llamaba *res publica noumenon*, pero políticamente “traducida” aquí, sobre la tierra: tal es el principio que asienta, en suma, las bases de toda democracia verdadera.

De acuerdo con el curso de la *Fenomenología*, y según las figuras del Sí mismo en la Edad Moderna –primero como “persona” (en el estadio jurídico iniciado en Roma), y más tarde como “libertad absoluta” (alcanzada en la Revolución Francesa)–, la conciencia ha desembocado finalmente, en cuanto conciencia moral (*Gewissen*), en aquel estado del espíritu sabedor de sí con el que el “Programa” (nunca cumplido) de una futura filosofía especulativa habría debido lograr su cierre o *Abgeschlossenheit* al final del curso jenense de 1805/06: “saber sapiente, espíritu, saber del espíritu por sí mismo” (*wissendes Wissen, Geist, Wissen des Geistes von sich*; *G.W.* 8: 286).

Pero volvamos al inicio (como tal, apresurado y fallido) de la dialéctica de la conciencia moral. Más allá de la contraposición kantiana entre el sujeto libre y la majestad del deber, la conciencia en cuanto conciencia moral (*Gewissen*) se presenta ahora como identificación del deber racional –en cuanto forma– y de un individuo inmediato realmente presente –en cuanto contenido–, como ya viene por lo demás señalado en Fichte. El “bello vínculo” buscado desesperadamente por Fausto se convierte aquí, pues, en un vínculo puesto arbitrariamente por un Sí-mismo que se siente negativamente libre (libre con respecto al mundo “exterior”), o más precisamente: como la conexión, y más, como la compenetración recíproca del *solo* deber formal en general y un deber cualquiera, determinado por un contenido acuñado inmediatamente como siendo exclusivamente este deber concreto.

Mientras que este contenido del obrar moral corresponde a la singularidad cambiante de un Sí-mismo cualquiera, la vinculación –el carácter obligatorio, moral de la acción– se hace valer aquí en virtud de la forma universal de ese mismo obrar, la cual no deja de ser por ello, una vez más, el mismo “Yo” que sabe de sí como constituyendo el En-sí de toda realidad (como si dijéramos, con Kant: la cosa en sí). Es la forma pura de la propia convicción del Yo agente respecto a su buena voluntad (cf. *G.W.*

9: 343), la forma pues de esa síntesis subjetiva que Kant señalaba como un “tener por verdadero” (*Fürwahrhalten*): aquello que debiera ser considerado como válido por cualquiera, con tal de que esté en sus cabales, constituyendo además la convicción (*Überzeugung*) el término medio entre la asentimiento objetivo propio de la certeza (*Gewissheit*) y la persuasión subjetiva (*Überredung*), dependiente de la índole particular del sujeto (cf. *Kritik der reinen Vernunft*. A 820 / B 848).

De hecho, la conciencia moral ha de experimentar dolorosamente a cada golpe de acción esa oscilación entre certeza y persuasión, sólo superable, en el mejor de los casos, por la convicción, es decir por la reflexión del agente en el lenguaje, gracias a la cual el “Yo” se recuerda (se interioriza) en sí mismo como siendo tal individuo singular (el responsable de la acción), a la vez que se acuerda con el Sí-mismo general (garante de la validez universal de la acción) entendido como el En-sí o la esencia constitutiva del hecho (*mutatis mutandis*, Freud denominará respectivamente “Yo” y “Super-Yo” a ambas instancias, constituyendo el “Ello” o *Id* el lenguaje de fondo: un tema, como se ve, de raíces hegelianas, que sondeará después Lacan, seguramente sin conocimiento de esas raíces).

Al ser la contradicción más íntima del espíritu consigo mismo, la dialéctica —o sea la experiencia de sí— de la conciencia moral viene representada en primer lugar como la imposibilidad, por parte del Sí-mismo, de cumplir conscientemente con su propio deber a partir de la pura obediencia a la ley moral: y es que, cuando hago algo, mi obrar queda subordinado a la condición irremediable de una realidad dada —o incluso creada por mí—; y esto quiere decir que mi acción no es una acción creada exclusivamente por mí, o sea que mi acción no es en el fondo y por entero mi acción. En efecto, toda acción verdadera es la traducción de un singular (de mi deber, concretado en un contenido cualquiera), en el medio objetivo de la universalidad, a través del “enorme salto de lo interior a lo exterior, de la imaginación de la razón a la realidad” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* 270, A.; *W.* 7, 419).

Ahora bien, esa trasposición, que ya no puede consistir en un mero cambio de sitio, puesto que yo he cristalizado, por así decir, en mi obrar mi propio “Yo” implica, primero, el quebrantamiento de un deber, la imposibilidad de cumplimentarlo frente a los otros, puesto que no todos pueden ser a la vez realizados, a menos que, para no faltar a ninguno, el Sí-mismo se niegue absolutamente a actuar, regalándose en la vacuidad no comprometida de su propio deber formal (vgl. *Phä. G.W.* 9: 342). Pero, en segundo lugar, esa acción, que según la propia conciencia moral estaba determinada de por sí, se convierte inmediatamente en un “ser-para-otro”,

es decir en una sustancia que, al ser en-sí, se diferencia del “Yo” y queda sujeta al enjuiciamiento y opinión de los demás individuos. Así que, contra lo que ella esperaba, dado que había dejado atrás la cosmovisión moral, la conciencia moral sigue sin “digerir” el puro deber kantiano, esto es: el en-sí.

Por un lado, el deber vale ahora más que la universalidad “para cambiar y comportarse”. Pero, por otro lado, la calificación de mi deber cumplido como universal no depende entonces ya de mi obrar, sino del reconocimiento de éste como mío por parte de los otros “Yoes”, que se esfuerzan por su parte en cumplimentar su propio y puro deber, cayendo pues por su lado, de nuevo, en una universalidad formal, vacía. Obsérvese cómo de este modo, dentro de la dialéctica de la conciencia moral (*Gewissensdialektik*) se repite el desequilibrio de las conciencias enfrentadas ante el torrente de la vida de un lado y el señor absoluto, del otro. Así las cosas, sólo aquello en que coinciden todas las autoconciencias, lo reconocido por todas ellas, es lo universal. Sólo que ya sabemos, por la experiencia de la conciencia moral aislada, a dónde conduce eso: a tener que admitir para mi obrar una esencialidad (*Wesenheit*) absolutamente inconsistente, un ser-para-otro.

Por consiguiente, cuando una de ellas obra, aseverando que se trata de su deber, ese saber de su propia acción le es para ella suficiente y pleno, a pesar de que, objetivamente considerado, se trata de una acción cualquiera, válida sólo por la entera determinación que el individuo ha puesto en ella, seguro como está de su propia escrupulosidad moral (*Gewissenhaftigkeit*), consistente justamente en ser la “negatividad absoluta de todo lo determinado” (*Phä. G.W.* 9: 347) y en obrar consecuentemente sólo a partir de la pura autodeterminación, la cual no puede empero impedir de ningún modo su inserción en una conciencia natural y particular. El resultado de toda acción es, pues, que ésta viene considerada por la conciencia agente como el resultado del cumplimiento de su deber, mientras que las demás conciencias, enjuiciadoras, tienen que reconocer necesariamente esa para ellos monstruosa identificación de lo singular y lo universal como “violencia e injusticia” (*ibid.*). En efecto, una acción determinada (en cada caso ésta, y no otra) no puede coincidir jamás con el elemento de la autoconciencia de todos, ya que la determinación que el Sí-mismo tiene en su propia certeza de sí y siente en su interior se transforma y cambia en la existencia común, al realizar esa acción determinada, que los demás verán con razón –sin duda, con su particular y limitada razón– como realización de mi placer o de mi deseo.

Si, en efecto, se desecha mi propia convicción del deber (que, por de-

finición, ninguno de los demás individuos puede compartir conmigo), lo único que resta es justamente eso: la acción egoísta de un individuo singular en detrimento de los demás, los cuales, mediante su constante 'juicio y explicación' (*G.W. 9: 350*) tienden a anular por mala esa acción. Cada uno asevera (*versichert*), sin obrar, que el Sí-mismo que se sabe a sí mismo (todos ellos, pues) realiza *suo modo* la universalidad. Pero todos ellos están de acuerdo en que lo realizado mismo por cada uno de ellos no ha de ser reconocido como verdadero, sino como oportunista y egoísta. Como dice Hegel irónicamente, describiendo una perfecta y estéril redundancia: "esta aseveración asevera pues que la [conciencia] está convencida de que su convicción es la esencia" (*G.W. 9: 352*).

Si aplicamos ahora esta encapsulación singular que se quiere y cree universal a la situación de los distintos estados nacionales en la Unión Europea, conviene recordar las palabras pronunciadas por el presidente francés Jacques Chirac ante el Deutschen Bundestag, el 27 de junio de 2000: *Nos nations sont la source de nos identités et de notre enracinement. La diversité de leurs traditions politiques, culturelles et linguistiques est une des forces de notre Union. Pour les peuples qui viennent, les nations resteront les premières références*. Por cierto, esos pueblos han ingresado ya en la Unión, y ahora es justamente Francia la que acusa, por ejemplo, a Polonia de querer "aprovecharse" de su integración, utilizando Europa para sus fines particulares.

Así, tomados uno a uno los miembros de la Unión, expresan (*aus-sprechen*, en la terminología utilizada por Hegel en los pasajes fenomenológicos a los que nos estamos remitiendo) su convicción (*Ueberzeugung*) de obrar sólo a partir de una conciencia europea que, siendo común, viene sin embargo identificada *suo modo* con cada uno de los estados nacionales, como si cada individuo colectivo sintiera la "voz interior" (la célebre voz de la conciencia), como una "voz divina" (*G.W. 9: 352*); o bien, digamos nosotros más modestamente, como una genuina "voz europea". Y así, en este lenguaje común formado de convicciones aseverativas, cada autointuición enuncia según su leal saber y querer que su decisión se toma conforme a la universalidad, que su Sí-mismo, por tanto, ha de ser visto por todos como válido y su acción como un obrar ejecutivo. Por doquier vienen expresadas así las propias escrupulosidades morales y, caso por caso, las buenas intenciones de las conciencias (cf. *G.W. 9: 353*).

Aquí nos encontramos con algo así como una repetición de la sincera autoconciencia del reino animal del espíritu, en el que todos dicen cumplir por su parte con el Todo, siempre que se paren mientes exclusivamente en sus declaraciones y protestas de amistad, y no en sus realiza-

ciones particulares. Sólo que la conciencia emisora de tales declaraciones no se dedica ya sino a “dar explicaciones” (por eso la llama Hegel “conciencia aclaradora”, *erläutertes Bewusstsein*). Tal es la figura más pobre del Espíritu, pues en ella toda sustancialidad se disuelve y, por ende, toda conciencia. Es el momento de la mortificación, de la *kénosis* del espíritu en la vaciedad de un lenguaje cruzado de secas aseveraciones. Y ya se sabe que “una seca aseveración vale empero tanto como cualquier otra aseveración” (*G.W.* 9: 55). Esto es, nada.

Dicho en términos hegelianos y a la vez de *Realpolitik*: cuando una Carta Magna, promulgada *von oben herab* (“desde arriba”, como le gustaba a Kant), pretende ser convalidada como constitución realmente efectiva se mide entonces la distancia entre su existencia, relevancia y peso en cada uno de los individuos que han de firmarla, por un lado, y su carácter ideal, en donde, a lo peor, la *Konstitution* no es reconocida ya sino como “mero lenguaje” (*lauter Sprache*). Como señala Hegel, entonces la absoluta certeza se torna en “no-verdad absoluta” (*G.W.* 9: 354), y aparece la amenaza de ruptura, el fantasma de Kaspar Hauser con su adagio: “Cada uno para sí y Dios contra todos” (*Jeder für sich und Gott gegen alle*).

El resultado: cada una de las conciencias morales (o en nuestro caso, cada uno de los Estados miembros de la Unión Europea) se opone a las otras y, a la vez, al lenguaje común (*mutatis mutandis*, a la jerga comunitaria). Ahora, la legitimidad de cada conciencia moral es vista por las otras como “hipocresía y egoísmo” (*Heuchelei und Selbstsucht*, dice Hegel). O dicho de otro modo, el orgullo de cada nación europea por expresar Europa a su propio modo viene tachado por todas las demás de “nacionalismo”, como avisó Jacques Santer en 1995: “Ce qui est mauvais, ce n'est pas l'identité nationale, c'est le nationalisme, cette perversion de l'identité [...]”. Le beauté de la construction européenne réside tout entière dans la tentative de dépasser ces identités agressives par la perception d'un avenir commun.” Sólo que la identidad nacional “agraviada” replicará que lo que es realmente una perversión es la bajeza por parte de los demás miembros de ser tildada de “nacionalismo”, dado que ella, en su acción, está enteramente cierta de sí, y toma esa certeza como la esencia (la esencia de una Europa futura, enjuiciable sólo por cada Estado nacional, sabedor de sí), mientras que la mera idea de Europa, esa entelequia universal, vale para cada miembro como una paradójica esencialidad inesencial: como un momento abstracto que sólo tiene sentido cuando viene determinado. En cambio, para la conciencia moral universal (valga la prosopopeya: para “Bruselas”, o sea para la Comisión), la esencia es más bien lo universal, el puro deber, mientras que los miembros singulares, que son lógicamente un mero

“ser-para-sí” frente a lo universal, o sea, crudamente hablando: un “ser egoísta” (*selbstisches Wesen*), han de ser considerados por esa “conciencia universal” europea como un simple “momento asumido” (*aufgehobenes Moment*). Vistas las cosas pues desde el Centro rector del “concierto de las naciones”, de la nueva “Santa Alianza” europea, cada nación *agente* ha de ser necesariamente enjuiciada como un mal socio, *mutatis mutandis* como una “conciencia moral mala” (*böses Gewissen*).

Cuando este enjuiciamiento es llevado consecuentemente al extremo, el resultado es, claro está, la absoluta inacción. Y cuando esto suceda (si es que no está sucediendo ya en la Unión), no serán ya Jesús, Hölderlin, Novalis o la Henriette del *Woldemar* de Jacobi los candidatos a “alma bella” (según las variopintas atribuciones de los estudiosos de estos controvertidos pasajes de la *Fenomenología*). Cada uno de los miembros de la Unión Europea se convertirá más bien en un “alma bella”, negándose a actuar (negándose a participar en los negocios de la Unión, empezando por no refrendar una posible *Konstitution*), para no ser tildado de oportunista, de hipócrita y egoísta por parte de la “conciencia colectiva europea”. Quien así se expresa ha de conocer el mismo destino que la *Antígona* hölderliniana, cuando oponía a las acusaciones de Creonte precisamente su íntima convicción:

¿Cómo osaste transgredir la ley?

Porque *mi Zeus* no me informó.

En mi casa rige aún el derecho de los dioses de los muertos.

(*Anmerkungen zur Antigonä*. En: *Sämtliche Werke und Briefe*. Ed. Jochen Schmidt. DKV. Frankfurt/M. 1994; II, 914).

O bien, como dice con mayor contundencia todavía la tan sublime como obstinada “Antígona” de Jean Anouilh: “Yo no he venido aquí a discutir, sino a decir «No» y morir.”

Sólo que tanto la remisión a “mi Zeus” como la negativa a hablar expresan una actitud que se niega a sí misma. Pues, de hecho, Antígona ha obrado. Y obrado según su ley interior y su conciencia moral, que son los factores que hacen de su obra justamente algo propio, imputable, y por ende no universal, no necesariamente reconocido por todos como válido (y menos, sagrado). En el caso de Europa, el Estado miembro que dice haber obrado así, de acuerdo a lo que él considera su deber (o sea, lo mejor para la Unión según su perspectiva), expresa ya con ello que su deber no es el “puro deber”, y por tanto confiesa lo unilateral de su ac-

ción; si queremos, confiesa haber obrado mal. Pero, al elevar a lenguaje su acción particular, está en verdad exigiendo de las otras conciencias morales que reconozcan en su obrar esa misma “malignidad” (*Boshaftigkeit*) y, por ende, que dejen de criticar. Pues ahora, vista desde la perspectiva de la conciencia moral agente, es precisamente la conciencia universal enjuiciadora (la erigida como Juez y Voz de Europa) la que merece el cargo de “hipocresía” (*G.W.* 9: 356s.).

En efecto, la conciencia moral enjuiciadora está tomando como criterio de verdad su propia ley, “su Zeus” particular, desde cuya altura enuncia su veredicto condenatorio sobre la conciencia agente como si el criterio o baremo de valoración fuese la Ley universal (algo así como la sola Ley moral kantiana), de modo que ese deber general (“obra de modo que la máxima de acción de cada Estado particular pueda ser visto por los demás como una Ley Europea”, diríamos, remedando el imperativo categórico de Kant) por el que ella clama no puede ser a su vez reconocido de ningún modo por las conciencias agentes (en nuestro caso: por los Estados miembros), con lo que paradójica y tácitamente se está otorgando el derecho a las demás conciencias morales (o Estados) a ser para sí (tan egoístas como el Reino Unido con el famoso “cheque” de devolución), pero esta vez ya sin la menor mala conciencia.

Como cabe apreciar, ahora el peligro de ruptura estriba en el retorno del principio hobbesiano del *bellum omnium contra omnes* (mientras que antes teníamos la paz estéril de la inacción, del sentirse todos “europeos” y hablar de ello, mientras no hubiera que actuar). Pues, por seguir con los términos caros a Hobbes, tan inane y vacuo es decir *Homo homini Deus* (en el derecho interno a cada Estado) como *Homo homini lupus* (en las relaciones internacionales). Más bien parece que la única salida factible sería la de afirmar: *Hic homo homini omnis homo est*. O dicho de otro modo: “Para el hombre (para el europeo, de cualquier nacionalidad), este hombre (digamos: un francés) tiene, precisamente por estar determinado de tal y tal forma (por tener tal nacionalidad determinada), el valor de ser nada menos que todo un hombre (que todo un europeo). O bien, abreviada y contundentemente: cada Estado de la Unión es toda la Unión, a su manera. La Unión no existe fuera de las variaciones de sus miembros. Sólo así podría evitarse que la buena conciencia moral del Sí-mismo universal que enjuicia se convierta (como le pasa a la conciencia moral en Hegel) en un “corazón duro” (*G.W.* 9: 359).

Y es que, como decía Louise Weiss, la primera presidenta electa del Parlamento Europeo de Estrasburgo, en 1979, el primer problema de Europa: “est un problème d'identité, non pas identité entendue comme si-

militude, mais d'identité comprise comme perception profonde de soi. L'insuffisante participation de l'électorat européen à la consultation qui nous a créé prouve combien il est urgent de le résoudre. Impossible de concevoir une Europe sans Européens". Ahora bien, esta profunda percepción de sí, sólo puede llegar a buen puerto por la propia, "mutua confesión" (*gegenseitige Bekenntniss*) de la imposibilidad de obrar de otro modo que en beneficio propio (reconociendo, como señala muy gráficamente Hegel, que cada uno es como es: "*Ich bins*"; *G.W.* 9: 359). Confesión que conlleva, por su parte, la complementaria necesidad de reformular esa "peculiaridad" (*Eigentümlichkeit*) en términos comunitarios, al modo en que también Hölderlin hablaba de la inmiscusión mutua de lo orgánico y lo aórgico como "intercambio de los tonos" (*Wechsel der Töne*).

Por eso, el único pecado contra el Espíritu Europeo sería el de afirmar y defender la Idea de "Europa" haciendo abstracción de los intereses particulares de sus miembros. Sería como pretender levantar el elevado Sí mismo de lo universal bajo la condición de que para ello hubieran de hundirse los singulares: las conciencias morales de los "Yo" diversos entre sí. Y es que, como dice elocuentemente Hegel: "Yo, en cuanto este individuo, no quiero ni debo perecer en el cumplimiento del fin. Tal es mi interés" (*Enz.* 475, Z.; *W.* 10, 298).

Y desde el otro lado, o sea desde la condena de la estéril "alma bella" que, temerosa de obrar, se refugia en grandes palabras, responderá como un eco Vaclav Havel, en su alocución al Parlamento Europeo de Estrasburgo, en 1994: "Simply reading the Maastricht Treaty, despite its historical importance, will hardly win enthusiastic supporters for the European Union. Nor will it win patriots."

Pues, como dice Hegel, sólo "la palabra de la reconciliación" puede al mismo tiempo llegar a ser el "espíritu existente" (*G.W.* 9: 361). Se habla mucho, y a veces con razón, contra la "Europa de los mercaderes, *der Händler*". Pero sólo los miembros que comercian (*handeln*) unos con otros (también y sobre todo en el plano cultural), enfrentados o no, sólo ellos pueden por su parte promover y enjuiciar el proyecto "Europa". De este modo, su peculiar "ser-para-sí" acabará tornándose –sin abandonar su idiosincrasia– en un comunitario "ser-en-sí": algo que, desde luego, sólo puede ser enunciado y sostenido desde la propia perspectiva de cada miembro. Sólo entonces –volviendo a la conceptualización hegeliana– "la palabra de la reconciliación" (*das Wort der Versöhnung*) podrá convertirse a su vez en "espíritu existente" (*daseyende Geist*; *G.W.* 9: 361).

Pero, ¿quién estaría entonces facultado, a quién le sería lícito pronunciar la palabra global del perdón? ¿Quién enunciará "el sí de la reconcilia-

ción” (*das JA der Versöhnung*)? ¿Quién podría ser, en suma, el representante de esta plena compenetración recíproca de la Idea de Europa y de la realidad de los actuales Estados europeos? Pues nunca cabe menospreciar el peligro de que surja de nuevo una instancia presuntamente superior y externa, como otrora lo fuera Napoleón, que pretenda (ahora, digamos, en nombre de la “democracia” y de la paz y seguridad mundiales) imponer a Europa su destino, repitiendo así inconsideradamente la dialéctica de la conciencia moral: un poder mundial que asevera estar cumpliendo su peculiar deber cuando impone universalmente el deber, la democracia, la justicia infinita (como si se dijera, por caso: “Lo que es bueno para los Estados Unidos es bueno para el mundo”).

Pero entonces, ¿de dónde podría provenir esa voz, ahora rebajada de las ínfulas de “pureza” de las distintas “conciencias morales que se saben a sí mismas como el saber puro” (*selbst als das reine Wissen wissende Gewissen*) para no ser confundida con el “Dios que aparece en medio de ellas” (*G.W.* 9: 262)?

Sólo una débil esperanza parece brillar aún, en el seno de tanta “charla” (*Rederei*) y tanta “pedantería” (*Besserwissen*). En efecto, aleccionado por el fracaso de la Revolución Francesa, y para evitar justamente que “cada fracción de pueblo pueda arrogarse ser el pueblo en su conjunto”, afirmó una vez Hegel que el saber de aquello “que constituye el Estado es asunto de un conocimiento cultivado, no del pueblo” (*Vorl. Philosophie der Geschichte*; ed. cit., p. 146). ¿Podemos decir, nosotros, aquí y ahora, que lo que constituye de veras la Unión Europea es cosa de sabios o de intelectuales, y no de los pueblos que la forman? Pero, ¿no pertenecen éstos, no pertenecemos nosotros acaso, profesores e intelectuales, a un funcionariado que va siendo ya progresivamente paneuropeo? ¿Y no pueden estos funcionarios verse invalidados por los pueblos que ellos, a pesar de todo, democráticamente representan a nivel europeo?

Y sin embargo, tras establecer todas las precisas medidas correctoras (si se quiere, contra Kant) *von unten hinauf*, “de abajo arriba”, ¿no habrá que acabar necesariamente confiando en que esa reconciliación venga propugnada por capas ilustradas supranacionales, las que están surgiendo ya de nuestras universidades? Por seguir con la analogía hegeliana, si el Estado “racional” podía encarnarse en un Estado nacional concreto ello se debía a que, a pesar de todas las justas advertencias adornianas contra el “Estado administrado”, sólo de quienes no son directamente correa de transmisión de los intereses egoístas de la sociedad burguesa cabe esperar ajustes relativamente imparciales en beneficio del “ser común”. O eso, o la Revolución. *Aut Keynes aut Marx*.

¿Podrá encontrarse aquí, acaso, el sustituto del Monarca hegeliano, pero corregido y aumentado, ya que en este caso la inteligencia legislativa y la voluntad ejecutiva podrían marchar de consuno, pronunciando un comunitario “Sí de la reconciliación”? En ese caso, tendríamos un atisbo de solución satisfactoria al gran problema de la construcción de la Europa futura, prestos a evitar en todo caso una siempre posible recaída en la petrificación de una nueva *Nomenklatur*. Remedando a Papa Doolittle, del *Pygmalion* de Bernard Shaw: “With a little bit of luck”, con un poco de suerte podría decidirse entonces por vez primera, realmente, la suerte de Europa: *sors Europae*. Sólo que, como dijera Virgilio una vez: *mens nescia sortis futurae*.