

La crisis política de la Unión Europea:
problemas de legitimación del pensamiento tecnócrata
y posibilidades de un *ethos* europeo

Silvério da Rocha-Cunha

Universidad de Évora/CICP

Marco António Baptista Martins

Universidad de Évora/CICP

§ 1. *La melancolía de la democracia liberal.*

La problemática de la democracia y de sus derivaciones contemporáneas continúa, aparentemente, sujeta a las dos célebres apreciaciones de Rousseau cuando, en 1762, constata en *Du Contrat Social*: “*L’homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux*” (Rousseau, 1943: 58). Y más adelante: “*Le peuple anglois pense être libre, il se trompe fort; il ne l’est que durant l’élection des membres du Parlement: sitôt qu’ils sont élus, il est esclave, il n’est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l’usage qu’il en fait mérite bien qu’il la perde*” (Rousseau, 1943: 340). Estos dos juicios demuestran con claridad la perplejidad con la que la Modernidad encaró desde temprano sus propias aporías. Rousseau surge como siendo, después de Hobbes y de Locke – el primero en cree en el establecimiento de un Estado-nación absoluto, el segundo en la infinita posibilidad de acción de los hombres sobre el mundo –, aquel pensador que sitúa el problema de la comunidad política como principio que debe orientar a los hombres en su infinita búsqueda del mejor régimen para vivir en conjunto.

Su actualidad deriva del hecho de que el pensamiento político occidental es, en cierto modo, ambivalente en lo que respecta a la forma en cómo organizar a los humanos (el análisis más extenso es el de Gauchet, 2007-2017). Por una parte, evidencia una creencia ilimitada en el progreso técnico y en las posibilidades universalistas de las promesas utópico-políticas que las grandes revoluciones modernas propusieron a las masas (y que se pueden considerar sintetizadas en el lema de la Revolución Francesa: “*Liberté, égalité, fraternité*”). Por otro lado, sin embargo, el liberalismo triunfante nunca dejó de encarar la política como gestión de recursos escasos (Habermas, 1975 I: 71 ss.) y, como consecuencia, tuvo que encuadrar la necesidad del orden social en el tejido artificial del contrato pensado como mecanismo

apto para, en simultáneo, apartar la violencia natural de los hombres y garantizar la prosperidad y la felicidad.

De esto resultan diversas consecuencias duraderas, siendo una de ellas la persistencia de la soberanía basada en un poder que debería ejercerse al servicio de una idea de sociedad liberal, pero que, paradójicamente, podría tener que ignorar (como lo hace) esa misma idea (Habermas, 1975 I: 93 ss.), lo que justificó, por lo demás, mucha de la capacidad del liberalismo para pactar con el *ancien régime* cuando subió al poder en el siglo XIX. Pero una consecuencia mayor se impuso: en realidad, el liberalismo moderno tuvo siempre presente en su horizonte la idea de la escasez, lo que introdujo una profunda relación entre liberalismo y ansiedad (Wolin, 2012: 369 ss.), ya que la propiedad privada y el trabajo se presintieron desde el principio como formas de exploración de la naturaleza. Es más: como bien subraya Wolin, el control de la naturaleza pasó a encararse como “ritual insano realizado con el ritmo irregular de creación y destrucción” (Wolin, 2012: 371), lo que se tradujo en una sociedad de consumo que siempre ha asociado la relación entre hombre/naturaleza a una forma de hostilidad abierta, cuando no incluso de guerra latente, y que permanece hasta nuestros días, ya sea por el darwinismo asumido como doctrina social, ya sea por la intensidad tecnocómica con la que se abastecen de comida a las multitudes humanas. Esta correlación estrecha entre escasez y ansiedad vino acompañada, además, por el proceso de secularización, lo que desembocó en la radicalización de la problemática del arbitraje de los conflictos, una vez que, diluido lo sagrado, se hizo necesario “comprender” las formas que se concibieron para una gestión más eficiente del equilibrio social. Ya ha sido señalado (Enríquez, 1983: 308 ss.) que todas las concepciones básicas (marxistas, liberales, autoritarias) poseen, más allá de sus diferencias, el trazo común de recalcar los datos esenciales de la vida, en el caso del liberalismo el de ofrecer una visión “neutra” de lo político en nombre de mecanismos que surgen como siendo “naturales”, que presuponen reglas del juego en vez de juego con reglas, que confunden legalidad con legitimidad (Enríquez, 1983: 312).

Toda esta confluencia de factores, que pretendieron gestionar de forma simplificada los sistemas sociales – en el ámbito de una racionalización que había olvidado que cualquier sistema social es siempre, de algún modo, aproximativo y plural –, construyó un paradigma de racionalidad dentro del círculo que él mismo había creado, cimentado en un equívoco fundado, no ya en la ecuación entre medios y razones suficientemente ponderadas, sino, antes, en la ecuación entre medios y fines que se dan previamente como únicos o indiscutibles, lo que produjo sistemas sociales y políticos de donde se extrajeron algunos de los ideales típicos del liberalismo inicial, “utópico”, como, por ejemplo, el de que el mundo se encontraba, sin restricciones, a disposición de los hombres para la realización de su felicidad. No es de extrañar, por lo tanto, que el discurso político liberal haya asumido siempre un implícito coactivo, principalmente

sobre el trabajo humano, entendido al mismo tiempo como fuente de valor y como acto de privación de la libertad, de la felicidad y del sufrimiento, incluso como castigo divino (Wolin, 2012: 375).

Así, puede decirse que el liberalismo desde muy pronto abandonó las visiones optimistas de los ilustrados para concentrarse inmediatamente en una visión pesimista, escéptica, basada en un cierto “individualismo posesivo” (y usamos aquí la expresión polémica de Macpherson, 2004, que fue criticada técnicamente desde el principio por Bobbio, pero que no debatiremos ahora), en el sentido de una civilización que ya no se caracterizaba por los ideales del iusnaturalismo racionalista moderno que veía el tiempo histórico como tiempo de progreso, sino que comenzó a mirar a ese mismo tiempo como un tiempo sombrío y de ansiedad. Wolin sitúa este cambio con claridad a principios del siglo XIX, a partir del momento en el que la propia concepción de espacio empezó a ser determinante, el territorio pasó a ser administrado con mayor minucia y las fronteras se controlaron más por la desconfianza de la concentración/confinamiento de multitudes de pobres (Wolin, 2012: 378). Esta observación es importante, dado que existe una relativa analogía con las problemáticas recientes de vallados en Europa, donde impera el recelo a conflictos entre masas humanas que se enfrentan en un contexto donde la escasez es el horizonte que preside la organización socio-política. Así, precisamente por esto, el Estado liberal se crea con una función bien específica, que no es la de reducir a “semáforo”, sino la de cuidar de la estabilidad de las reglas del juego que implican siempre una política de escasez. La búsqueda de la felicidad fue, en suma, un valor interpretado en términos bien más efímeros y pesimistas de lo que la ideología liberal había hecho creer (Wolin, 2012: 380).

De este modo surge una imagen del mundo y del hombre que hasta cierto punto se convierte en distópica. Sin pretender establecer analogías, es frecuente pensar que nos encontramos en una época en la cual, tal como en el Barroco, existe una *folie du monde générale*, como decía Régnier, “locuras de Europa”, como denunciaba Saavedra Fajardo (*apud* Maravall, 1986: 311). Ha sido frecuente en la literatura la idea de una Europa transformada en un “hotel-navío” que va a la deriva, del europeo como alguien que siente nostalgia de Europa (Kundera *apud* Devoldere, 2013: 224), de Europa como “fortaleza cercada de vientre indolente” (Devoldere, 2013: 226), de una Europa que, engrandecida por haber sintetizado la libertad, la dignidad de la persona, la certeza científica, aunque en simultáneo haya practicado todas las violencias, se puede declinar como “Europa” o, usando un anagrama, como “Europa = aporía” (Devoldere, 2013: 227). Los análisis efectuados por Luc Devoldere (que aluden al conocido poema del griego Kavafis “Esperando a los Bárbaros”) tiene como autor de fondo al célebre pensador holandés Johan Huizinga (1872-1945) que veía la decadencia ineludible de la Europa burguesa, arrastrada hacia una ciénaga durante el célebre período entre 1919 y

1939, pero que ni siquiera había pensado en el triunfo del paradigma de racionalidad sistémica, y que, por lo tanto, no se encontraba en condiciones de proponer nada más que el regreso a un profundo sentido del deber basado en la capacidad del juicio. Aún así, la propuesta de Devoldere, la de que la cultura europea es capaz de “aprender a vivir con la ausencia de consenso con respecto a los rituales que generan una comunidad” (Devoldere, 2013: 245), se traduce, sin ninguna duda, en una perspectiva de algún modo escéptica, ya que concluye en un “pasar de los días, en un continuar. En un no esperar nada. Ni bárbaros ni soluciones” (Devoldere, 2013: 247). Otros, inmediatamente después de 1945, intentaron ver el destino europeo con un optimismo razonable. Uno de los ensayos más respetados de esta época es de Karl Jaspers (1883-1969), ya en el I Encuentro Internacional de Ginebra, en 1946 (Jaspers, 1962: 299 ss. y Pereira, 1993: 227 ss.) subordinado al tema “El Espíritu Europeo”, donde el filósofo reconoce las dificultades de la existencia de un genuino espíritu europeo que, admite, solo las élites practicaban y reconocían, en la medida en que los mismos principios que habían dado forma a la cultura europea desde su inicio se mostraron, a la par, insuficientes e indispensables. También Jaspers constata que Europa conoce una primera idea de unidad cuando se expande por el globo, controlándolo y colonizándolo, en una especie de unidad cultural contra el Otro que no está “civilizado”, aunque todavía en aquel momento era inexistente el sentido de orgullo europeo. Ya había pasado el tiempo en el que se podía decir categóricamente, con Hegel, que “Desde que los navíos dieron la vuelta al mundo, el globo se convirtió para los europeos en un círculo cerrado. Lo que todavía no dominan, o no vale la pena, o acabará siendo sometido” (*apud* Jaspers, 1962: 302). Al final, para Jaspers, a largo plazo, culturas como la occidental o la china siempre habían sido de igual valor. Pero la civilización europea, descendiendo, como las otras, de la misma era axial, ganó sin embargo prevalencia gracias al desarrollo del pensamiento tecno-científico, que le propicio hegemonía militar y económica. Es entonces cuando Jaspers destaca tres palabras para definir Europa: libertad, ciencia, historia. La primera, mantiene al europeo “en la intranquilidad y en la inquietud” (Jaspers: 1962, 305 ss.), que solo la historia politiza y la ciencia corporiza en términos de decisión absoluta y sin límites. A pesar de todo, ni eso hace recuperar a Jaspers algo de optimismo, muy al contrario, ya que no ve condiciones exógenas y endógenas que permitan a Europa retomar el liderazgo. Atento a la explosión técnica, tema sobre el que escribiría abundantemente, Jaspers propone como salida un “espíritu occidental” que se convierta, por sus valores, en una “idea de humanidad” (Jaspers, 1962: 319). Y para eso, de algún modo anticipando lo que vendrían a ser las tesis emblemáticas de Habermas, propone un mundo comunicativo, donde las interacciones entre individuos, sociedades y Estados, se llevasen a cabo en el ámbito de una política purificada, sin pretensiones totalitarias, en diálogo, y estableciendo un orden mundial en el que fuese posible “arrebatar a la historia de los

Estados su fuerza mágica” (Jaspers, 1962: 323). El proyecto del filósofo alemán propone un camino, simultáneamente existencial-colectivo, para el hombre europeo surgido de las cenizas de la II Guerra Mundial, pero siempre determinado por un horizonte transcendental que en algunos aspectos supera la libertad histórica de donde había partido inicialmente, poniendo así en evidencia límites insuperables y que históricamente no se habían verificado.

§ 2. *El caos planetario y el problema del ethos europeo.*

Con la instauración de la “*lógica de Westphalia*” – traducida en un orden político-internacional fundado en un derecho establecido por un sistema de Estados políticamente independientes y territorialmente soberanos – y su correlativo Sistema de Estados Europeo, se inició una aventura sin precedentes para Europa, que culminó con su dominio sobre el mundo y que, hoy en día, está marcada por una crisis que para muchos es inevitable y, para otros, no es más que un momento en un proceso más largo cuyo desenlace es en cierto modo imprevisible (Ribeiro, 2003). Es cierto que, como sustenta Braudel (2000: 358 ss.), no es solo porque además de existir la historia de Europa existe también la historia del mundo, sino además porque existen diversas Europas en medio de la “tendencia” a una apariencia uniforme frente al mundo circundante, creando y recreando unidad frente a la incertidumbre. No obstante, si es así con respecto a la unidad europea del espíritu y de las artes, en el plano elevado de la cultura, ha sido mucho más problemática esa unidad en lo que respecta a la acción política, cuya dinámica siempre ha sido fragmentaria. Esto es así porque, como señala Tanzi (2010: 8 ss.), el paradigma de Westphalia no es una teoría de las relaciones internacionales, sino la expresión histórica de una distribución plural del poder en la escena internacional, que no fue acometida por las revoluciones de la Modernidad occidental (americana, francesa y soviética, sin olvidar la *Glorious Revolution* de 1688) en la medida en que sus ideales universalistas nunca superaron la barrera del Estado-nación. En realidad, y como bien subraya Braudel (2000: 365 ss.), el mundo europeo moderno ha cristalizado, en el plano político-internacional, en un equilibrio de fuerzas y tensiones entre los Estados – a lo que se le ha llamado “Concierto Europeo”, por ejemplo – que ha actuado al margen de planes ambiciosos de unificación. Ni siquiera el liberalismo triunfante ha conseguido quebrar este equilibrio, mezcla de violencia y negociación, donde a la mediocridad de los particularismos nacionales y estatales se suma la mediocridad de las mayorías obtenidas por simples intereses estratégicos y, con frecuencia, instrumentales, todo confluyendo en dificultades paralelas a las aspiraciones ideales de unificación que algunas élites europeas nunca han dejado de producir. De hecho, el liberalismo, ese “parásito de una comunidad política preexistente” (Canovan *apud* Javier Peñas, 2003: 67), tuvo que admitir la compactación

de los hombres en estados soberanos y, como consecuencia, partir de la factibilidad histórica para gobernar.

El continente europeo ha sido siempre, por lo tanto, abundante en conflictos. La novedad en la actual crisis europea es que esta surge en un contexto contradictorio que se sitúa fuera de las condiciones conocidas, donde parecen debatirse concepciones universalistas y pluriversalistas de contornos todavía difusos (Teixeira, 2011) y no siempre efectivos ni coherentes en el plano de la acción histórica (Romano, 2004). Con la aparición del Sistema Internacional Mundial, bipolar, dirigido por los Estados Unidos y por la Unión Soviética (1945-89), fue posible crear un aparente *ethos* europeo que se tradujo en los éxitos de la construcción europea. Por eso, en una obra reciente un relevante pensador contemporáneo viene a sustentar que el final del mito del “Fin de la Historia” (profetizado en su día por Fukuyama) situó la crisis europea en un nuevo plano, que pasa precisamente por reconocer una nueva realidad geoestratégica – la del resurgimiento de Rusia como “sombra” sobre la propia Unión Europea – y, ante esta novedad, conceder el liderazgo político a Alemania como potencia depositaria del *ethos* europeo, esto es, el liberalismo político, el ordoliberalismo económico, los valores tradicionales de Occidente, sin ver fisuras entre norte y sur o entre este y oeste (Bolaffi, 2014). Ante el argumento de que Europa siempre ha vivido dentro de una lógica westphaliana, o sea, bélica, Bolaffi invoca el pensamiento de Simmel quien había estudiado la importancia del conflicto como forma de manutención de la cohesión social, en la medida en que el conflicto surge como forma de resolver conflictos, pues “resuelve la tensión entre contrastes” (Simmel, 1983: 123), posibilitando efectivamente una integración positiva. Esta perspectiva de Bolaffi nos parece, a pesar de todo, que sitúa la narrativa de la construcción europea en términos de fuerza normativa de los hechos, donde, frente a una amenaza (real o hipotética) geopolítica, toda la constelación de valores históricamente construida, por un lado, y aquella otra constelación de valores proveniente de los tratados que fueron consolidando mientras tanto la construcción europea, por otro lado, dejan de tener validez. Curiosamente, para Bolaffi el mecanismo de unidad que deriva del conflicto asienta más en la existencia de un “enemigo externo” que en la resolución interna de la conflictividad europea. ¿Podríamos, así, pensar en una definición sobre qué es Occidente? Precisamente lo que ha caracterizado a Occidente ha sido su capacidad de poseer una visión que acabó proyectándose a nivel planetario, aunque en condiciones que han representado dominio. Pero, al final, ha sido la paleta de sus construcciones y visiones del mundo – desde el concepto de soberanía hasta su teoría jurídica de los derechos humanos – lo que, en realidad, ha influido en la recepción de la identidad occidental en otras culturas y por reflejarse en su propia identidad. Así, las tesis de Bolaffi olvidan aspectos fundamentales, principalmente los riesgos de una “anomía generalizada”, como sustenta Laroche recurriendo a una interpretación psicoanalítica de la propia

política internacional (Laroche, 2012: 15 ss.). Recurriendo a categorías freudianas, esta autora sustenta que ha estado dominando la política mundial, y europea, una pulsión de muerte, ya que, de hecho, el humano es un animal neurótico naturalmente insatisfecho en permanente ruptura con los equilibrios posibles entre tensiones y distensiones. Estas tesis, que merecieron interpretaciones originales en Herbert Marcuse ([1955] 1971) y Norman Brown ([1959] 2002), llevan a Laroche a pensar, fundamentalmente, que a la heterogeneidad típica de las relaciones internacionales se suman, con la crisis financiera actual, dos elementos estructurantes: el secreto y la complejidad, que instituyen una permanente desorganización en la propia organización del sistema. El secreto se manifiesta en la ilegibilidad cada vez más profunda del discurso económico y la complejidad se traduce en la creciente tecnocracia que impera en los responsables políticos, incluyendo la creación de normas jurídicas descodificadas, en flagrante contradicción con los principios básicos que siempre han regido los sistemas jurídico-políticos, y cuya anarquía es cada vez mayor, permitiendo a diversos legisladores la creación de un “derecho” que escapa a cualquier pretensión de control efectivamente jurídico (Ferrarese, 2001). De esto se deriva una casi absoluta opacidad de las reglas del juego que, según Laroche, surge como un imperativo independiente, aparentemente de naturaleza legal-racional, al que subyace una “economía pulsional” (Laroche, 2012: 21 ss.) donde prevalece el principio del placer individualista sobre el principio de la realidad que, sin embargo, nunca ha dejado de existir, y, por eso mismo, esta economía ha tenido que funcionar en términos no normativos, es decir, entre complicidades, enriquecimientos en gran medida ilícitos, privilegios profesionales, teniendo en su base un discurso ideológico que nunca han dejado de subentender una cúpula jurídico-política legítima aunque, de hecho, sin validez expresa, puesto que los mecanismos institucionales han reflejado, ante todo, mecanismos de poder y no procesos políticos fundados en la democracia representativa. En estos términos, puede decirse que la crisis que le sucedió, con sus mecanismos de austeridad, no ha sido más que el triunfo históricamente regular del control del principio del placer, siempre indisociable de la necesidad de reprimir la pulsión tanática, por lo tanto, propiciando regresiones históricas y civilizacionales. Como ha acabado por pasar.

Aunque, fijándonos en la construcción europea bajo un ángulo más estrictamente jurídico-político, verificamos que se trata de una construcción compleja que no esconde esta retirada de Eros frente a una civilización demasiado humana. Ya se ha señalado (Portinaro, 2007: 231 ss.) que la dialéctica entre lo supraestatal y los Estados nacionales europeos siempre ha conllevado sutiles formas de administración de la soberanía, manteniendo la legitimidad en el ámbito de lo admisible en cuestión de cultura política. Una federación incluiría una naturaleza evolutiva cualitativamente alejada del máximo de consciencia posible posterior a 1945, aunque no estuviese fuera

de la prospectiva. Por eso, nunca fue posible superar el tridente Estado-mercado-nación en el meollo de la construcción europea. Esta imposibilidad marcó, evidentemente, el futuro, ya que – y al contrario de lo que el liberalismo cree – el mercado no es un lugar abstracto y aséptico, sino que se ha caracterizado por ser un plano donde se enfrentan, con densidad histórica, a largo plazo, intereses antagónicos que tienden a despedazar constelaciones políticas e identitarias que limitan el simple ejercicio de la racionalidad estratégico-instrumental. Estas constelaciones contribuyeron, evidentemente, al fortalecimiento de los mercados, pero, a partir de determinado momento, la complejidad sube de nivel, pues el mercado nacional, organizado por su respectivo Estado, rebasa fronteras por necesidad.

Así, de una forma progresiva que ya ha sido analizada abundantemente (Silva, 2010), la construcción europea empezó a sufrir la tensión proveniente de la necesidad de recomponer la estructura jurídico-política de la misma, con el despojamiento de los poderes nacionales tradicionales en favor de estructuras comunitarias. De hecho, sin embargo, la construcción “racional” en el sentido de algún tipo de federalismo no sucedió, ya que el proceso político acabó diluido entre mecanismos de coordinación burocrática, “técnica” y de cooperación. Podemos, hoy, preguntarnos sobre la propensión de las estructuras político-administrativas a transformarse en mecanismos que surgen casi como imperativos independientes. Un clásico como Robert Michels (1982) examinó los impulsos oligárquicos en los partidos políticos, que concluyen en el alejamiento progresivo entre intereses de masas y líderes. Wright Mills (1956) definió a las élites como grupos que, ocupando lugares estratégicos, acaban por determinar las decisiones finales oriundas del poder instituido, contando para ello con el apoyo de estratos sociales que, de formas diversas, consolidan “lecturas” en torno al liderazgo y encajándolas en las instituciones. Pero lo más relevante para un análisis de la construcción europea será, tal vez, acentuar que, en realidad, la construcción fue asentándose en torno a equilibrios que, pura y simplemente, desaparecerán a partir del momento en que cambia el paradigma político-internacional bajo el signo de una globalización desarticulada y fuertemente caracterizada por disensos que regresan como manifestaciones identitarias. Se ha constatado un acumular de tensiones y estancamientos, todos ellos con fuertes manifestaciones político-culturales.

Desde luego estancamientos derivados de los “vicios” de las democracias representativas (Petrucciani, 2014): una esfera pública masificada incapaz de cumplir sus finalidades; la transformación de los partidos políticos en máquinas de integración ideológica; la presencia difusa y anárquica de movimientos sociales de diversa índole; las pulsiones oligárquicas; la progresiva impotencia de la política interna como forma de resolver problemas nacionales.

Tenemos también el cambio político-cultural cuyo marco es para muchos mayo del 68, de gran importancia para Umberto Eco (quien señaló la alteración en las relaciones

humanas), aunque su impacto en el plano jurídico-político fuese tenue. Niklas Luhmann ha definido la época como el momento en el que fue posible pisar el césped (Müller, 2013: 397). Esta broma del pensador germánico es correlativa a los temas que, ya en serio, son más importantes en su pensamiento, principalmente la idea de que los sistemas sociales y políticos se esfuercen al máximo por reducir la complejidad creciente mediante el refuerzo de la eficacia procedimental, que garantizaría el máximo de legitimidad (Luhmann, 1980), en la medida en que los consensos fácticos en torno a las decisiones serían cada vez más difíciles, si no imposibles del todo. Diversas son las objeciones que se pueden plantear a las tesis de Luhmann, sobre todo aquellas que de algún modo presuponen que los humanos practican por regla un auténtico *habit of obedience*, maquinal, como si las rutinas no implicasen confianza y criterios de razonabilidad, ni siquiera aquellas que parten del principio de que el propio sistema se auto-legitima (Rabault, 2012; Rocha-Cunha, 2008: 170 ss.). El hecho, sin embargo, de que Perry Anderson hubiera ironizado con las tesis de Luhmann, jugando con la conocida polémica entre Habermas y Luhmann – señalando que “Habermas decía a sus lectores que las cosas podrán ser como debían ser (...) el mensaje de Luhmann era más árido pero no menos tranquilizante: las cosas eran lo que debían ser” (Anderson *apud* Müller, 2013: 406) –, demuestra cómo las ideas de Habermas, que al final cedió bastante a las de Luhmann, además, advirtiendo contra los riesgos de la colonización del “mundo de la vida” por el mundo sistémico, no contaban con el favor automático de la sociedad.

Cabe, pues, decir que la nueva constelación de ideas y el final del Sistema Internacional Mundial no pertenecían ya, ni a los ideales federalistas que se encontraban en la base de la construcción europea, ni al pragmatismo con el que de hecho fue avanzando. De este modo, la crisis europea (sobre la crisis político-monetary ver Scharpf, 2016) ha hecho más densas las dificultades para definir modelos, procedimientos, horizontes, de la propia Unión Europea, a pesar de haber algunas designaciones fuertemente connotadas con la ideología neo-liberal, tales como *network form of governance*, *multi-level system of governance*, *network state* (Portinaro, 2007: 236), que se concilian bien con términos algo difusos y vagos relativos al mundo (como “sociedad atópica”, por ejemplo). A decir verdad, el problema sigue siendo el mismo: la construcción europea ha acabado por perder, entre designaciones más o menos esdrújulas y más allá de ellas, en el plano político-organizativo, cualquier veleidad moderno-ilustrada, cosmopolitas, en nombre de valores que conducirán al humanismo occidental. Existe, eso sí, una lenta transición del cosmopolitismo ideal al universalismo tecnócrata (Portinaro, 2007: 237). Portinaro llama la atención al hecho de que la construcción europea tuviese en sus fundamentos presupuestos que de algún modo hacen difícil cualquier visión, aunque sea mítica, de Occidente. Efectivamente, llega a admitir que el pragmatismo de Jean Monnet se parece, estructuralmente

hablando, a los principios de *Intendance* en el control burocrático del Estado Absolutista (Portinaro, 2007: 238), con su tendencia a afirmar la primacía del Ejecutivo por encima de todo, que conciliaba la rutina administrativa con los movimientos más amplios de la estrategia. ¿Sorprendente? En absoluto, dado que los comisarios exhiben esta característica muy específica de no ser funcionarios de una burocracia de gestión, sino, principalmente y por encima de todo, “ejecutores de un experimento” (léase también: experiencia, procedimiento), importa distinguir aquí entre *officium* y *commissio* (Portinaro, 2007: 239), poseedores de un poder expansible y en cierta manera autónomo, que, sin embargo, no ve aumentada su legitimidad. Por eso, también Maurice Duverger (1972), examinando la génesis de las sociedades occidentales, habla del lastre “pluto-democrático” de estas sociedades fundadas por el liberalismo, así como del cariz “tecno-demócrata” de las sociedades que se avvicinaban al último cuarto del siglo XX. Posteriormente, Duverger va a examinar la construcción europea (Duverger, 1990) y también ahí señala la permanencia del lastre tecnócrata, previendo la degradación de la social-democracia europea frente al neo-liberalismo global. Optimista, Duverger se anima al pensar que, a veces, “estructuras políticas en hibernación pueden arrancar con la velocidad de las gacelas” (Duverger, 1990: 229), transformando, en conclusión, la célebre fórmula de Sieyès sobre el tercer estado: “¿Qué es un Parlamento en una democracia? – Todo. ¿Qué ha sido hasta el presente en la Comunidad Europea? – Casi nada. ¿Qué pretende? – Ser algo” (Duverger, 1990: 241). Es verdad que en las últimas décadas el Parlamento Europeo ha conseguido ser algo más que antes, pero mantiene, sea como sea, un estatuto relativamente menor, no cumpliendo todavía su papel de opositor dialéctico con el Estado (Ferrara, 2006: 210), lo que siempre exigiría un campo normativo que es inexistente en el ámbito de la consciencia tecnocrática.

§ 3. Vueltas y volteretas de la teoría democrática. Por una racionalidad más amplia.

Las importantes tesis de Portinaro desvelan las raíces profundas que presiden la evolución de los procesos largos en el plano político. El sistema es, pues, de difícil equilibrio, en la medida en que coexisten híper-normatividad, descodificación, decisionismo, minimalismo político, confluyendo todo al ya consabido déficit democrático. Por eso, dice Portinaro en términos incisivos: “no hay gran legislador, ni líder carismático, ni velo de ignorancia, ni ventana de oportunidad, ni espacio comunicativo libre de dominio” (Portinaro, 2007: 241), dejando de lado todas las grandes tradiciones y paradigmas políticos del Occidente moderno y contemporáneo. Para nuestro autor la construcción europea “es producto de aquella que podremos llamar la *estrategia del multilateralismo tecnocrático*” (Portinaro, 2007: 241), apartando cualquier posibilidad de un constitucionalismo común europeo que abriese la puerta a

perspectivas limitadoras de la sociedad de mercado transnacional que, mientras, se ha ido instalando (Häberle, 2016: 113 ss.). La falta de legitimación democrática de la construcción europea va más allá de situar esta o aquella institución. De hecho, como resalta Portinaro, la ausencia de un proceso de *Nation-building* europeo provoca anemia de la dinámica democrática que los tratados pueden en cierta medida promover. Actualmente, nada existe de similar a la legitimidad del Estado de Derecho, ya que no existe homogeneidad político-cultural de índole nacional, capacidad de acción política concreta, participación resultante de la proximidad relativa a las estructuras políticas (Portinaro, 2007: 243). La Unión Europea, a pesar de poder resolver técnicamente diversos problemas-diana en la acción política concreta, no posee cultura política suficientemente homogénea que interactúe con esta acción política concreta a nivel europeo dándole sentido (Scharpf, 2016: 63 ss.). Por último, es relevante notar que los procesos de legitimación son complejos, porque la complejidad procedimental ha aumentado ampliamente, incluso por causa de las reglas que fijan mayorías. Un ordenamiento jurídico-político legítimo exige, al mismo tiempo, alta intensidad entrelazada en los planes de la eficiencia, de la identidad y de la participación (Portinaro, 2007: 245 ss., citando a Höreth).

Así pues, toda la evolución reciente termina por acentuar los factores de crisis, hablándose frecuentemente de pos-democracia, por lo menos en el sentido de modelo que sobrepasa cualitativamente al modelo democrático que ha evolucionado en los últimos dos siglos. Y esto es así porque nos encontramos ante la falta de los elementos necesarios para poder hablar de una Unión Europea genuinamente democrática, tal como la existencia de partidos transnacionales o de una esfera pública igualmente transnacional, en vez de partidos “europeos”, sí, pero segmentados por Estado-nación. Ya que no nos encontramos en un espacio verdaderamente europeo bajo un prisma institucional, porque resultado de un mismo “mundo de la vida”, asistimos con la crisis a aquello a lo que Pierre Hassner denominó “la venganza de las pasiones” (Hassner, 2015: 317 ss.), esto es, al resurgimiento de un desequilibrio entre todos los elementos que componen la estructura europea (Dussouy, 2013).

¿Cómo conciliar estos antagonismos? Aquí destacan las tesis de Jürgen Habermas. Ha sido, no solo uno de los pensadores más ricos en el ámbito del pensamiento político contemporáneo, sino también uno de los más activos “intelectuales públicos” sobre la crisis europea (Habermas, 1996, 2004, 2006, 2008, 2009, 2012, 2014). Como se sabe, Habermas pretende con su *big theory* algo radical: ¿cómo hacer interaccionar el bien público en una sociedad procedimental-individualista con la buena vida que deberían perseguir los ciudadanos? Partiendo de Kant (Habermas, 1996), sustenta la expansión global del subsistema del dinero como una de las más importantes amenazas de nuestro tiempo, aunque no le oponga un proyecto de otro orden económico mundial. Los mercados globalizados constituyen un peligro porque amenazan directamente al

Estado-nación, dentro del que se construye el edificio democrático habermasiano. No obstante, Habermas no pugna por un simple retorno al Estado-nación, ya que sus funciones legitimadoras e integradoras sufrieron una erosión irreparable. Para el autor la propia evolución del Estado ha provocado sus límites, sus ambivalencias, sus incapacidades y sus dimensiones trágicas. Así, Habermas se ha convertido en un importante europeísta, luchando por un espacio público europeo (lo que no significa una homogeneización de los pueblos, como es obvio), pero también por una Constitución que pueda representar una síntesis de la Idea democrática que ha estado presidiendo la unificación europea en el plano de los principios. En lo que respecta a la ampliación del espacio nacional rumbo a una especie de “cosmopolitismo sin fronteras”, el pensamiento habermasiano es francamente más débil, pues es aquí donde se plantea en términos muy claros la oposición entre particularismos y universalismo. Habermas, comprendiendo sin embargo las dificultades fácticas, no deja de defender la existencia de un verdadero Derecho cosmopolita de sabor kantiano, que tendrá que superar la esfera soberanista del Estado westphaliano, sobre todo cuando están en causa materias que de algún modo se encuentran hoy en la esfera del *ius cogens*, como, por ejemplo, la injerencia humanitaria o la defensa de los derechos humanos, a pesar de todas las dificultades de constitución de una conciencia de “ciudadanos del mundo” (Habermas, 2000: 111 ss.). Habermas no deja de lado, a pesar de todo, la posibilidad de defender intereses universalizables a escala supranacional, ya que importa regular de nuevo la sociedad transnacional a partir de la esfera pública “vital” de cada sociedad particular, en aprendizaje colectivo a una escala sin precedentes. Aunque, dado que la acción estratégica domina las relaciones internacionales, el filósofo transige con su posibilidad en la medida en que esta permita nuevas posibilidades de apertura del espacio público, esto es, la propulsión del debate racional y crítico. Es así como Habermas asumió posiciones contestables al apoyar la Guerra de Kósovo, tal como, una década antes, Bobbio había apoyado la I Guerra del Golfo. El pensamiento habermasiano cree que existe un verdadero *ethos* europeo, más circunscrito que diversos *acquis* mientras tanto diseminados por el mundo (derechos humanos, Código Napoleón, espíritu tecno-científico, cristianismo, etc.), principalmente: secularización sin compromiso; confianza en el papel civilizador del Estado; un sentido peculiar de la dialéctica de la Ilustración; un *ethos* colectivista de justicia social; la apropiación reflexiva de tres experiencias negativas fundamentales: el totalitarismo, la historia colonial y los nacionalismos radicales (Habermas, 2004: 47). A partir de aquí, y mediante la concientización racional de la constelación de valores que un discurso libre y crítico puede propiciar, será posible, no solo creer en una Constitución europea, sino también invertir el sentido que la pulsión soberanista de los Estados han destacado en una Europa en crisis, víctima de sus fantasmas, transformando al ciudadano estatal en ciudadano europeo (Habermas, 2014: 20). ¿Podrán las medidas de

Habermas contrariar un discurso tecnócrata que vacía el sistema social de los sistemas de referencia y símbolos que permiten la interacción comunicativa y, de ahí, la manutención de reservas emancipadoras en los mundos de la vida de los individuos y comunidades? Ya sabemos que la democracia es una *conditio sine qua non* para tal, aunque tal vez no sea una base identitaria suficiente, porque la democracia representativa se ha transformado en presa de “poderes salvajes” (Ferrajoli, 2011). Por lo tanto, será necesario más. Más que una razón dialogante, se necesita otra racionalidad atenta al sentido de la Historia, con apertura dentro de lo posible, al diálogo, a la solidaridad.

Referencias Bibliográficas

- Bolaffi, Angelo. 2014. *Cuore Tedesco. Il modelo Germania, l'Italia e la crisi europea*, 2.^a ed., Roma: Donzelli Ed.
- Braudel, F. 2000. *Les Civilisations Européennes*, in Hersant, Y. & Durand-Bogaert, F., *Europes*, Paris: Robert Laffont.
- Brown, Norman. 2002. *La Vita contro la Morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Milano: Adelphi Ed.
- Devoldere, Luc. 2013. *En attendant les Barbares*, Québec: L'Instant même.
- Dussouy, Gérard. 2013. *Contre l'Europe de Bruxelles – Fonder un État européen*, s.l.: Tatamis Ed.
- Duverger, Maurice. 1972. *Janus – les deux faces de l'Occident*, Paris: Fayard.
- Duverger, Maurice. 1990. *Le lièvre liberal et la tortue européenne*, Paris: Albin Michel.
- Enríquez, Eugène. 1983. *De la Horde à l'État*, Paris: Gallimard.
- Ferrajoli, Luigi. 2011. *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, tr., Madrid, Trotta.
- Ferrara, Gianni. 2006. *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Milano: Feltrinelli.
- Ferrarese, Maria Rosaria. 2001. *Le istituzioni della globalizzazione*, Bologna: Il Mulino.
- Gauchet, Marcel. 2007-2017. *L'Avènement de la Démocratie*, I-IV, Paris, Gallimard.
- Häberle, Peter. 2016. *Per una Dottrina della Costituzione come Scienza della Cultura*, tr., a cura di J. Luther, Roma: Carocci.
- Habermas, Jürgen. 1975. *Théorie et Pratique*, I-II, tr., Paris: Payot.

- Habermas, J. 1996. *La Paix Perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, tr., Paris: Ed. du Cerf.
- Habermas, J. 2000. *Après l'État-nation*, tr., Paris: Fayard.
- Habermas, J. 2004. "Construcción de una identidad política europea", in Castells, M. & Narcís Serra (eds.), *Europa en construcción. Integración, identidades y seguridad*, Barcelona, CIDOB.
- Habermas, J. 2006. *El Occidente Escindido*, tr., Madrid: Trotta.
- Habermas, J. 2008. *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, tr., Buenos Aires: Katz.
- Habermas, J. 2009. *¡Ay, Europa!*, tr., Madrid: Trotta.
- Habermas, J. 2012. *Um ensaio sobre a Constituição da Europa*, tr., estudo introdutório de J. Canotilho, Lisboa: Ed. 70.
- Habermas, J. 2014. *Nella spirale tecnocrática*, tr., Roma-Bari, Laterza.
- Hassner, Pierre. 2015. *La Revanche des Passions*. Paris: Fayard.
- Jaspers, Karl. 1962. "Conferência de 13 de setembro de 1946", in *O Espírito Europeu*, tr., Lisboa, Publicações Europa-América.
- Javier Peñas, F.. 2003. *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*, Madrid: Catarata.
- Laroche, Josepha. 2012. *Un Monde en sursis. Dérives financières, régulations politiques et exigences éthiques*, Paris: L'Harmattan.
- Luhmann, Niklas. 1980. *Legitimação pelo Procedimento*, tr., Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Macpherson, C. B. 2004. *La Théorie politique de l'individualisme possessif [1962]*, tr., Paris: Gallimard.
- Maravall, Juan Antonio. 1986. *La Cultura del Barroco*, 4.ª ed., Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert. 1971. *Éros et Civilisation*, Paris: Ed. du Seuil.
- Michels, Robert. 1982. *Sociologia dos Partidos Políticos*, tr., Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Mills, Charles Wright. 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner. 2013. *Difficile Démocratie. Les idées politiques en Europe au XXe siècle – 1918-1989*, Paris: Alma Ed.
- Pereira, Miguel Baptista. 1993. "Europa e Filosofia", in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2, n.º 4, pp. 227-294.
- Petruciani, Stefano. 2014. *Democrazia*, Torino: Einaudi.
- Portinaro, Pier Paolo. 2007. *Il Labirinto delle Istituzioni nella Storia Europea*, Bologna: Il Mulino.
- Rabault, Hugues. 2012. *Un Monde sans Réalité? En compagnie de Niklas Luhmann: épistémologie, politique et droit*, Québec: Presses de L'Université Laval.
- Ribeiro, Maria M. T. 2003. *A ideia de Europa. Uma perspectiva histórica*, Coimbra: Quarteto.

- Rocha-Cunha, Silvério. 2008. *O improvável que aconteceu & outros estudos em torno de dilemas do direito e da política numa era global*, Ribeirão: Ed. Húmus.
- Romano, Bruno. 2004. *Fondamentalismo Funzionale e Nichilismo Giuridico. Postumanesimo, 'Noia', Globalizzazione*, Torino: Giappichelli Ed.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1943. *Du Contrat Social* [1762], éd. M. Halbwachs, Paris: Aubier-Montaigne.
- Scharpf, Fritz W. 2016. *Europa – la democrazia sospesa*, tr., Firenze: goWare.
- Silva, António Martins. 2010. *História da Unificação Europeia. A Integração Comunitária (1945-2010)*, Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press.
- Simmel, Georg. 1983. *A natureza sociológica do conflito*, in Morais Filho, E. (org.), *Simmel*, São Paulo: Ática.
- Tanzi, A. 2010. *Introduzione al Diritto Internazionale Contemporaneo*, Padova: CEDAM.
- Teixeira, Anderson Vichinkeski. 2011. *Teoria Pluriversalista do Direito Internacional*, São Paulo: Martins Fontes.
- Wolin, Sheldon. 2012. *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, tr., México: FCE.