

Europa en su afuera

Sergio Sevilla

Recibido: 20.10.2018 – Aceptado: 19.11.2018

Title /Titre /Titolo

Europe on its outside

L'Europe à son extérieur

L'Europa al suo esterno

Resumen / Abstract / Résumé / Riassunto

Resultan muy limitadas, o directamente inadecuadas, aquellas lecturas de la crisis actual de Europa que eluden la gravedad de esta crisis si no debaten sobre nociones como “soberanía”, “ciudadanía”, “democracia”, e incluso la limitada comprensión de la política como el conjunto de prácticas vinculadas al ejercicio de una lógica de instituciones. Este artículo asume el reto de analizar esas categorías desde una perspectiva filosófica, con la vista puesta en un proceso de debate necesario para la construcción de la U.E. como creación de un conjunto de instituciones postnacionales.

Readings of the current crisis in Europe that do not take into account the seriousness of such crisis limit their critical scope, or result being thoroughly inadequate, if they do not ponder on notions such as “sovereignty”, “citizenship”, “democracy”, or on the (already limited) understanding of politics as the set of practices linked to the exercise of the logic of institutions. This article assumes the challenge of analyzing these categories from a philosophical perspective in order to take part to a necessary debate about the construction of the UE as resulting from a set of post-national institutions.

Les lectures de la crise actuelle en Europe évitent la gravité de cette crise si elles ne débattent pas de notions telles que “souveraineté”, “citoyenneté”, “démocratie”, et même la compréhension limitée de la politique come

un ensemble des pratiques liées à l'exercice d'une logique d'institutions. Cet article relève le défi d'analyser ces catégories d'un point de vue philosophique, en vue d'un processus de débat nécessaire à la construction de l'Union européenne. en tant que création d'un ensemble d'institutions postnationales.

Le lecture dell'attuale crisi europea che evitano la gravità di tale crisi sono molto limitate, o direttamente inadeguate, quando non offrono una riflessione sulle nozioni di “sovranià”, “cittadinanza”, “democrazia”, e sulla (già limitata) nozione della politica come insieme di pratiche legate all'esercizio della logica istituzionale. Questo articolo assume la sfida di analizzare queste categorie da una prospettiva filosofica, in vista di un dibattito necessario sulla costruzione dell'UE come prodotta da un insieme di istituzioni post-nazionali.

Palabras clave / Keywords / Mots-clé / Parole chiave:

Soberanía, ciudadanía, democracia, política

Sovereignty, Citizenship, Democracy, Politics

Souveraineté, Citoyenneté, Démocratie, Politique

Sovranità, cittadinanza, democrazia, politica

La propuesta de pensar la filosofía de Europa como una visión de ésta desde su «afuera» –sea dicho en un gesto de aproximación al sentido que da Foucault a ese término¹– evita dos obstáculos: la interpretación esencialista de lo europeo como una identidad colectiva, y el supuesto, que acompaña a las actuales políticas europeas, de que no hay nada más en juego que la negociación de intereses económicos y de política de unas instituciones (la comisión, el consejo, el parlamento, etc.) cuya lógica es la apropiación, la inclusión de todo lo que le es «otro». Esas lecturas limitadas, o directamente inadecuadas, de la realidad europea eluden la gravedad de esta crisis que deja cortas nociones como «soberanía», «ciudadanía», «democracia», e incluso la limitada comprensión de la política como el conjunto de prácticas vinculadas al ejercicio de una lógica de instituciones. Entender los procesos que forman parte de la globalización como tácticas para una europeización del mundo es síntoma de una incapacidad de ir más allá de los límites de lo conocido, de las formas de la experiencia ya catalogada. La serie de cambios profundos que atravesamos no tiene menos alcance que la mutación traumática que Europa experimentó entre 1914 y 1945; y concierne tanto a la actualidad europea como al ejercicio de la filosofía, explícita o tácita, desde la que la comprendemos. Puede ayudarnos a entenderlas, en su diferencia, la comparación entre los dos modos de practicar el trabajo filosó-

fico que pueden ejemplificar el análisis de Husserl² y el diálogo de Esposito con *El otro cabo* de Derrida³.

La conferencia de 1935 sobre *La crisis de las ciencias europeas* culmina el análisis de un trauma continental, que Husserl inició en 1922, y que pivota sobre dos temas: la degradación moral, política y de pensamiento que acompaña en la sociedad europea a la miseria económica de la primera post-guerra. El segundo problema es determinar la forma que ha de adquirir la conciencia de sí de la cultura europea, esto es la filosofía, para darle orientación a la salida de la crisis. Es bien sabido que Husserl propone una nueva fundamentación de ciencias como la física postnewtoniana, de la matemática en crisis de fundamentos en términos de una re-fundación de la filosofía como ciencia estricta de esencias, es decir como una tarea de definir, con claridad y distinción geométricas, un nuevo lenguaje riguroso, una *característica universalis*, de la razón teórica. Y propugna seguir ese ejemplo con las nociones centrales de la razón práctica en que descansa la acción moral y política que nos ha de llevar a una vida plena y autónoma.

La crisis que ahora afrontamos no afecta en menor medida a la necesidad de crear nuevas categorías para la comprensión y para la dirección racional de las acciones humanas. En cambio ha dejado atrás un cierto intelectualismo en la comprensión de las prácticas sociales, y la que ahora parece ilusoria voluntad de usar la filosofía para asentar fundamentos, como si la cultura fuera un edificio. El cambio de perspectiva se ha incubado durante décadas, pero se ha generalizado desde la crisis que Europa experimenta de 1989 en adelante. El fin de una política centrada en la confrontación entre liberalismo y socialismo altera sustancialmente las formas de

¹ Michel Foucault. *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos, 1993. Con la expresión «experiencia del afuera» Foucault alude a una experiencia que hace surgir una forma de lenguaje para el pensamiento que no se encierre en la dinámica de la interiorización de un «contenido» por un sujeto, según el modelo conocido de la reflexión. La expresión sirve en nuestro caso para subrayar que lo que invita a pensar Europa como unidad es la posibilidad de abrirse a una «otredad» cultural, a un «afuera» (dehors) del que puede hacer la experiencia sin reducirlo a lo representable en las categorías de la propia tradición. Ello excluye determinadas concepciones de la identidad y de la unidad de lo diferente.

² Edmund Husserl dedicó varios escritos al tema de Europa desde comienzos de los años veinte en que meditó sobre la crisis de la primera guerra mundial, y la posguerra, en los artículos reunidos en *Renovación del hombre y la cultura* (Barcelona: Anthropos, 2002) hasta textos del final de su vida como la conferencia impartida en Viena en 1935 bajo el título «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», incluido en *Invitación a la fenomenología* (Barcelona: Paidós, 1992), y su larga reflexión sobre *La crisis de las ciencias europeas* (Barcelona: Crítica, 1990).

³ Roberto Esposito. *Desde fuera. Una filosofía para Europa*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.

comprender las relaciones entre lo económico y lo político, y la prioridad de dirigir la política europea, contando con los intereses nacionales, pero no solo con ellos, dentro de un proceso de globalización plantea problemas teóricos no previstos por la filosofía política de la modernidad.

El ejercicio de la reflexión filosófica queda marcado por la ruptura con un espacio colonizado por el concepto y la consecuente aceptación de un irreductible afuera del concepto, señalado por Foucault como por Adorno, en la estela de Nietzsche. Ese abandono de la pretensión del concepto de cubrir la totalidad de lo real, que marca la aventura que emprendió Platon y culminó Hegel, está tácitamente inscrita en la estructura misma del lenguaje en el que pensamos y nos comunicamos cuando concertamos nuestras acciones, individuales o políticas. Si Hegel había apuntado a la captura de lo real por la razón, Nietzsche señaló el carácter ilusorio de esa apropiación: «El no hacer caso de lo individual y lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible e indefinible»⁴. De esa denuncia de la radical heterogeneidad entre lo real y lo lingüístico se extrae la posición que nos permite una práctica crítica de la teoría: «Todo concepto se genera igualando lo no-igual»⁵. Desde esa posición, el pensamiento subvierte toda comprensión de la teoría como una re-presentación de lo real en términos del «mundo inteligible». Lo que el pensamiento del «afuera» nos propone, en la estela de Nietzsche, pero también de Adorno o de Patocka y de Foucault, es adoptar esa posición sin incurrir en una lectura escéptica de la tesis de la no conmensurabilidad entre lenguaje y realidad. Con él se hace posible asumir el carácter conflictivo de esa relación como un *topos* desde el que podemos elaborar, sin ilusiones falsas, pensamientos, valores y líneas

de acción, sabiendo que interactúan con un exterior al lenguaje, del que éste no puede apropiarse, pero sobre el que incide.

Es ciertamente muy dudoso que podamos pensar en términos «claros y distintos» en qué consiste esa potencia del lenguaje humano para incidir sobre su «afuera», pero es indudable que lo hace desde el carácter lingüístico de toda obra de cultura. Esposito lleva esa potencialidad lo bastante lejos como para asumir, desde esa postura nietzscheana la tesis ilustrada de que la responsabilidad hacia un pasado escindido entre las pretensiones universalistas de la cultura europea y sus repliegues nacionalistas, entre Kant y Herder, «podrá constituir el presupuesto de una humanidad post-europea capaz de recuperar los valores universales que Europa, enceguecida por la luz desplegada de su razón, ha traicionado durante mucho tiempo»⁶.

Si la prolongada crisis que sacudió a Europa en la primera mitad del siglo veinte ocasionó textos tan lúcidos como los de Husserl y, en posición opuesta, la reflexión de Heidegger sobre el nihilismo europeo, teóricos como Habermas y Esposito coinciden en señalar 1989 como una fecha de ruptura, que coloca el debate sobre Europa en una posición diferente: «En 1989, precisamente el momento en que el Estado europeo más fuerte se reunificó, la crisis de la constelación nacional llegó a un punto de no retorno. Respecto de este cambio de época, el proceso de integración europea constituyó la más alta respuesta de la política al cambio en marcha, llevando al plano continental las exigencias que ya era imposible satisfacer en las órbitas nacionales»⁷. Esposito se centra en los obstáculos para conjugar las dificultades de crear una entidad política post-nacional con la continuidad de valores e instituciones fundamentales de la filosofía política de la modernidad europea,

⁶ Roberto Esposito, *op. cit.*, pág. 15.

⁷ Roberto Esposito, *op. cit.*, pág. 250. Un importante análisis de la ruptura que se produce en 1989 en la significación política de la Unión Europea puede leerse en el texto de Habermas, «¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo veinte», recogido en *Jürgen Habermas. La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000.

⁴ Friedrich Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». Trad. J. Linares y G. Meléndez en *Antología*. Barcelona: Península, 1988, pág. 72.

⁵ Friedrich Nietzsche, *loc. cit.*

como la democracia, el estado de derecho, los derechos universales del ciudadano, etc.

Desde mi perspectiva, el conflicto es real, pero no debe confundirse como una confrontación entre la defensa de las tradiciones nacionalistas (Herder) y el cosmopolitismo ilustrado (Kant), que no es sino una parte, y no precisamente nueva, del problema que se trata de formular. De lo que se trata es de entender las exigencias que proceden de un proceso de globalización, que parece tener una dinámica propia, que desborda la lógica del estado-nación como institución moderna y cambia las coordenadas y los valores de la filosofía política moderna de Maquiavelo a Hegel; y pensarlo en relación con el impacto del fin de la credibilidad de una alternativa económica al capitalismo, y del cambio que conlleva en nuestro modo de pensar la relación entre la esfera de la acción política y el sistema económico. Si este ya no tiene alternativa y, además, su fuerza para imponerse es muy superior a la del estado para neutralizar sus efectos negativos, la filosofía política de lo post-nacional ha de revisar categorías como *soberanía*, *derechos cívicos*, *ciudadanía*, *democracia*, *identidad*, *diferencia* y otras. La institución post-nacional que haya de dirigir la política europea ha de crearse contando tanto con la elaboración de nuevas categorías teóricas como con la nueva definición de las ya clásicas. Y de nuevas maneras de pensar la interacción entre economía y política.

En conexión con ello, y casi como una condición de posibilidad, la vertiente más teórica de la filosofía ha de revisar la comprensión de lo universal como dotado de necesidad lógica y ontológica, que produjo la comprensión ilustrada de los enunciados científicos y de las normas morales como dotados de validez apriorística.

La tesis de la no conmensurabilidad entre lo lingüístico y lo real, invita a revisar nuestra concepción de la racionalidad que afecte a conceptos, normas e instituciones en tanto que instancias en las que conviene dejar de confiar hegelianamente, como si el mundo de que hablan y organizan hubiera de funcionar en términos de un lenguaje sin afuera. Ello no implica la absurda creencia de que podemos organizar una forma de vida que prescinda de conceptos, normas e instituciones. Por in-

cómodo que pueda resultar mantener abierto el corte entre lenguaje y mundo, el escepticismo como suspensión de la acción es del todo imposible.

II

A partir de la crisis política de orden internacional de 1989, se realizó un segundo movimiento político con la voluntad de crear un agente nuevo, de índole cuasi-estatal, con la introducción de la moneda única, pero sin unificar la fiscalidad ni la dirección de la política económica, el intento de dar una base unitaria al mosaico de legislaciones nacionales creando una Constitución europea, que no llegó a aprobarse, lo que dejó sin cobertura la creación de un parlamento por elección universal directa y una comisión. Las piezas del *puzzle* que faltan en el paralizado diseño se han convertido en síntomas de la ausencia de voluntad política para crear un estado; que también podemos interpretar como la lucidez de querer una *Unión Europea* que institucionalmente no sea la parodia de un estado nacional en grande. En ese caso estaríamos ante un *impasse* revelador de una incertidumbre acerca de la forma que ha de tener la institución de gobierno que no sea un imperio, como el romano, en el que coexisten múltiples «*eticidades*», ni un estado-nación, que no puede crearse al faltar la homogeneidad cultural y social indispensable en el que habría de ser el sujeto de la *soberanía*. Sin un «pueblo» (*demos*) que actúe como sujeto, falta también la legitimación del ejercicio del poder (*kratos*) propia de una democracia. De igual manera que sin constitución compartida parece no haber propiamente *estado de derecho*.

Lo dicho acerca del significado de la fecha 1989 significa también que forma parte de ella la aceptación, expresa o tácita, incluso disimulada, de que la dirección del proceso de globalización no está en manos de la política legítima, sino de la gestión del sistema económico, que ha dejado de tener alternativa.

La creación del nuevo artefacto institucional, que ha de ser una *Unión Europea* salida del presente *impasse*, ha de entender el sujeto de la soberanía, y de la legítimi-

dad de la política, aceptando la pluralidad de pueblos, lenguas, culturas, e instituciones políticas realmente existentes. Por eso no podemos pensar la política en términos de «identidades», sino de «diferencias», ni en términos de reducción de la pluralidad a la unidad. En situación similar, evitar los conflictos requiere mediaciones que son imposibles entre valores absolutos, o tenidos por tales. La Europa moderna creó categorías nuevas como la laicidad del estado y la tolerancia como valor para dar un tratamiento en términos políticos a un conflicto que, en términos religiosos, sólo podía abortarse mediante la guerra. La tolerancia como valor que hace posible la convivencia en la pluralidad religiosa fue la salida de Europa para la guerra de los treinta años. Ante una operación de esa índole nos encontramos en la actual crisis de la noción de *ciudadanía*. De igual forma que la globalización ha colocado a Europa en el trance de superar su larga guerra civil de 1914 a 1945 creando la *Unión Europea*, la novedad institucional sin precedentes que ésta representa pone en crisis una noción de «*ciudadanía*» pensada a la medida del estado nacional. Solo una versión antigua, la del ciudadano del imperio romano, podía conjugar la obediencia a un código legal con la pertenencia a comunidades culturales, lenguas, etnias y tradiciones diferentes. Tampoco el estado nacional moderno excluye la pluralidad de regiones en busca de representación política propia, como la Liga italiana, o algunas autonomías españolas con sus partidos nacionalistas, pero las constituciones funcionan como referente unitario apelando a un pueblo soberano único. Junto a esos candidatos a la soberanía de tamaño inferior al estado, la *Unión* reivindica también soberanía determinando una ciudadanía europea hacia la que da pasos desplazando las fronteras, creando una moneda única, etc.

En una rigurosa reflexión sobre la ciudadanía, Etienne Balibar distingue entre «la idea de «pueblo» como comunidad (*Ein Volk*) y la idea de «pueblo» como principio de igualdad y justicia social (*das Volk*)»⁸,

⁸ Etienne Balibar, «¿Es posible una ciudadanía europea?», RIFP/4 (1994), págs. 22-40. Aquí cito de las págs. 37-38.

y propone entender que el paso de la una a la otra puede darse mediante un proceso histórico y atravesando situaciones de lo que llama «una tensión productiva» con situaciones, como la actual, en que parece recaerse en una concepción propia del nacionalismo etnicista que pretende representar la esencia de no importa qué nación. Frente a él es posible proponer una «ciudadanía democrática (...) que se manifiesta en la constitución de poderosos contra-poderes frente a la autonomización de los aparatos de Estado»⁹. Ese campo de fuerzas tendría la lógica de lo que Balibar denomina una dialéctica abierta.

Una dificultad mayor, si cabe, nos encontramos con la polisemia generada en el interior de la categoría «*política*», en especial si la entendemos en un sentido que no renuncia a los valores y realidades de la modernidad. En efecto, la política ha de ser entendida, desde la perspectiva de la pluralidad frente la de la unidad, y de «diferencias» que no aspiran a constituir una nueva «identidad». Pero, además de esto, la necesidad de pensar la esfera jurídica en términos de una nueva realidad institucional que sea un «poder de derecho» nos hace distinguir, al menos, tres vertientes discernibles dentro de «*la política*».

Hay un significado de «*política*» que habla de la acción que se ejerce dentro de las instituciones, que convierten en socialmente funcionales los derechos y los principios propios del ordenamiento jurídico. También llamamos «*política*» a la acción, o tipo de acciones, que permite acceder al poder y ejercerlo; y, si hablamos de *política* en sentido moderno, ha de garantizarse su significación como participación cívica que decide y legitima, así como los mecanismos que favorezcan la acción innovadora y transformadora de las instituciones. Para construir la *Unión Europea* es preciso crear nuevas instituciones, y cambiar las viejas, puesto que esa creatividad viene socialmente exigida por la evolución de la sociedad, y de las nuevas posibilidades tecnológicas, y

⁹ *Ibid.*, pág. 32. A lo citado, añade esta interesante reflexión: «la construcción de contra-poderes no es sólo defensiva o reactiva, tiende a que los individuos ejerzan un control colectivo sobre los poderes sociales, de los que depende precisamente su propia existencia», pág. 33.

es además legítima en términos de derechos propios de la política moderna. Pero si la *Unión Europea*, como dice Espósito, «constituyó la más alta respuesta de la política al cambio en marcha» desde 1989¹⁰, es porque exige una concepción de la política que, precisamente para estar en condiciones de garantizar derechos, y de responder a las situaciones nuevas que aparecen, o que crean las nuevas aplicaciones tecnológicas, necesita prácticas políticas, institucionalizadas o no, que corrijan los efectos negativos de la lógica sistémica de la economía de mercado. La transferencia de la dirección de los estados a la *Unión* comporta que la incorporación de Europa a la globalización permita al poder político prácticas que corrijan el crecimiento de la desigualdad económica y posibiliten el funcionamiento público de la sanidad, la educación, la administración de justicia y la investigación como servicios públicos de importancia universal en una sociedad.

Establecer con cierta precisión la diferencia entre la crisis que vivió Europa en la primera mitad de siglo y la posterior a 1989 requiere también una fenomenología de los síntomas cuyo tratamiento exige un cambio de categorías. Entre las más básicas nos encontramos la mutación que está produciéndose en la realidad del *vínculo social*. Es difícil conceptualizar, pero fácil de notar a nivel espontáneo, que la interacción social está siendo mediada por las facilidades que ofrece la generalización del soporte informático, incluyendo las redes sociales, que facilitan tanto como limitan la formación de un colectivo en el que se puede apoyar un nuevo «contrato social». Las tecnologías de la comunicación facilitan el vínculo acortando espacios y tiempos, y aumentando la cantidad de los que participan. Pero establece, de hecho, un límite al excluir la posibilidad de tomar acuerdos y decidir la acción colectiva pertinente en el exterior de la red. De hecho deja a los participantes sin medios para ello, pero con la percepción ilusoria de estar bien conectados entre sí. Con ello se produce una mutación de naturaleza del vínculo social. Podemos pulsar la opinión pública y sus actitudes sobre la recesión económica, so-

bre la gravedad del fenómeno de los flujos migratorios o de las nuevas formas del terrorismo, pero esa misma opinión no es aquella esfera de la «opinión pública» capaz de articular una respuesta común en la que se legitimaba el sistema democrático. La discontinuidad entre los mecanismos de formación de la opinión pública y las resoluciones colectivas sobre el problema altera las formas conocidas para articular políticamente los dos momentos.

Un segundo momento en esa constelación de problemas cristaliza en torno al concepto central de *soberanía*. Pensar esa noción como un centro del que emana el poder político resultó problemático incluso cuando «soberano» era la persona del monarca absoluto a comienzos de la modernidad, como fue analizado en la *Fenomenología* de Hegel. El problema se agravó con el paso de la soberanía al pueblo con todas las dificultades que plantea la noción rousseauiana de «voluntad general», que funciona como principio de legitimación del poder en la medida en que va más allá de los conceptos empíricos implicados. En la misma medida en que trasciende lo empírico y legitima las instituciones, dificulta establecer los procedimientos que hacen viable la democracia al permitir la delegación del poder del pueblo en sus representantes parlamentarios.

En la construcción de la Unión Europea una constitución supranacional hubiera debido de incluir los principios de la delegación en el poder legislativo y ejecutivo que constituyen el armazón del sistema democrático. En éste, la esfera de la opinión pública es el espacio de formación de una voluntad mayoritaria que luego se expresa en las urnas. Si ese espacio está expuesto a manipulación o a mediaciones que desvirtúan ese proceso, pierde la legitimidad la democracia misma. Si, además, hay cambios en el vínculo social que desvinculan el espacio de la comunicación del espacio de la decisión y la acción, el moderno ideal de «autonomía», es decir que el pueblo, actuando como sujeto de acción política, sea efectivo soberano, se convierte en mera ficción.

Un tercer factor que deja vacío de contenido el ideal de sujeto autónomo deriva de la extrema dificultad de articular racionalmente el mosaico de constituciones

¹⁰ Roberto Espósito, *op. cit.*, pág. 250.

nacionales que exigen una preferencia normativa, una ley superior, que permita dirimir conflictos de otro modo insolubles. En suma, la inexistencia de un «pueblo soberano» en la Unión Europea no depende solo de la pluralidad fáctica de tradiciones, lenguas y culturas sino —y, tal vez, sobre todo— de la dificultad de articular una voluntad general cuando no parece poder haber un sujeto colectivo constituyente. Hay que considerar también las dificultades que se derivan de esto para los conceptos de «democracia» y «estado de derecho».

Es cierto que la crisis de la soberanía limitada al espacio nacional de los estados está vinculada a la dinámica de un sistema económico, el capitalismo, cuyo funcionamiento desplaza continuamente las fronteras y cuyas necesidades de complementación política exigen instituciones supra-nacionales. Antonio Negri vincula su apoyo al proceso institucional europeo a la idea de que «El capital no puede vivir en espacios limitados durante mucho tiempo, y por ello al final tiene que buscar diferentes tipos de soberanía, así como diferentes normas que permitan a las cantidades masivas de trabajo que tiene acumuladas circular por el mundo»¹¹. La necesidad de construir un instrumento, y tal vez un contrapeso, político proporcionado a las dimensiones del capitalismo exige elaborar formas de soberanía que desbordan el marco del estado-nación.

La crisis de todas estas categorías de la filosofía política invita a un cambio en las prácticas propias de la filosofía en general. Los problemas que los procesos sociales en marcha en la Europa actual plantean a la acción política son detectados por la sociología y la economía, pero el debate sobre su sentido y alcance, y el de la intervención pertinente, requieren un adecuado análisis filosófico que mida su impacto sobre las categorías políticas en que se basa la democracia y los demás ideales de la modernidad. Los cambios de significado en las categorías conceptuales y axiológicas o, si es el caso, la propuesta de nuevas categorías y/o valores, no depende sólo de las ciencias sociales o de la filosofía,

sino de la interacción entre ellas y los agentes políticos. De nuevo el ejemplo de la conferencia de Husserl en la Viena de 1935, o los cursos de esos años impartidos por Heidegger¹² sobre el nihilismo europeo ejemplifican, al más alto nivel, la clase de aportación que sólo realiza la filosofía. En las décadas recientes, el punto de vista de la biopolítica se esfuerza por cubrir ese espacio lidiando con las dificultades que se desprenden de la variedad de fenómenos que cubre la noción «*bios*». En cualquier caso, la aportación de la filosofía ha de entrar en contacto con la de las disciplinas empíricas y con la reflexión procedente de la acción política.

Introduciré ahora una consideración sobre cuatro cuestiones, conexas pero analíticamente separables, para intentar una visión de conjunto de la agenda a que se enfrenta la política europea. (1) Abordaré, en primer lugar, el carácter problemático de tratar como una antinomia los conflictos derivados de la no coincidencia entre una política que quiere construir el sujeto de la soberanía sobre la base de la pertenencia nacional y la que, en cambio, se centra en la idea de ciudadanía, legalmente administrada, sin fronteras territoriales. (2) En conexión con ello, consideraré los efectos negativos de los procesos de modernización sobre la sociedad contemporánea y, de modo particular, en el concepto de soberanía. (3) Consideraré después el modo de salvar las dificultades que resultan de haber disociado analíticamente las nociones de «estado» y «nación», operación que me parece inevitable para pensar el sentido de la construcción de una soberanía de la Unión Europea. (4) Por último consideraré la oposición existente entre pensar lo político en tanto que legitimado por una «voluntad general», como hizo la modernidad ilustrada, y, frente a ello, la posición de centrar lo político en la confrontación de intereses que renuncia a corregir, y no digamos a cuestionar, la lógica del mercado.

1) La derecha política, en su uso del sentimiento de pertenencia nacional para promover políticas para

¹¹ Antonio Negri y Cesare Casarino, *Elogio de lo común*. Madrid: Paidós, 2012, pág. 96.

¹² Martin Heidegger, «El nihilismo europeo», (en *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000), recoge el curso impartido en una fecha tan significativa como 1940.

la aceptación y regulación de los movimientos inmigrantes, está interesada en construir una antinomia –como sabemos, una antinomia no tiene salida lógica, y de ella puede seguirse cualquier cosa– entre la pertenencia a una nación y la posibilidad de que el derecho de ciudadanía pueda adquirirse con independencia de la cultura de origen de cada cual. De esa antinomia espera obtener una ventaja política: la posibilidad de inventar una «esencia» de «lo español», «lo alemán» o «lo inglés», por ejemplo, y reservarse el derecho de decidir a quienes puede ser atribuido.

La construcción de la Unión Europea ha de encontrar una respuesta que evite esa trampa y no caiga en el error de pensar que los derechos del hombre y el ciudadano operan en oposición antinómica con la pertenencia fáctica de todo individuo a un grupo cultural concreto. La antinomia ha de entenderse como una trampa tendida por aquellas políticas que combaten los valores emancipatorios de la modernidad, que siempre se entendieron a sí mismos como aplicables a toda la humanidad. Las soluciones a los problemas que puedan plantear los movimientos migratorios han de ser de índole jurídica, respetuosa con los valores de las constituciones democráticas, y susceptibles de ser constitucionalizadas, dada la previsible larga duración del fenómeno migratorio.

- 2) Como ya hemos visto, la evolución de las sociedades racionalizadas y afectadas por un cambio del modo de comunicación, posibilitado por tecnologías antes imprevisibles, ha producido cambios muy significativos en el vínculo social y en el modo de subjetivación de los individuos. No es fácil ni conceptualizar ni valorar esas modificaciones que en los años cuarenta del siglo veinte Adorno entendió como un fenómeno de *hipersocialización* que atentaba contra el espacio de la autonomía personal, y recientemente Espósito llama «la desocialización de la sociedad contemporánea»¹³. Este fenómeno altera profundamente los procesos de formación de la voluntad pública y hace más problemática la construcción de

una soberanía democrática. La construcción de la Unión europea actúa desde el supuesto, no siempre consciente, de que lo que se construye es un institución «como si» fuera un estado, lo que convierte esa construcción en un camino sin salida dada la ausencia de sujeto constituyente europeo. Esa suposición hace más creíble la objeción de que en ausencia de unidad de lengua, tradición y cultura no hay Unión posible, y suministra argumentos a aquellos movimientos y partidos que hoy aprovechan la crisis europea para resucitar nacionalismos agresivos. Esas posiciones pueden crear graves tensiones políticas, pero no contienen ningún germen para un proyecto de futuro.

Frente a ello, la construcción de la Unión Europea ha de partir necesariamente de un principio: la instancia constituyente de soberanía no es, y no puede ser, *un pueblo*, al menos en el sentido que da Balibar a la expresión etnicista *Ein Volk*. O, lo que es equivalente, ni la pertenencia cultural ni la etnia son el único sujeto posible de una «voluntad general» en el sentido de Rousseau. El proceso de formación de la Unión no puede concebirse como la formación de *un estado*, ni siquiera adjetivándolo como «post-nacional». Las instituciones que ejerzan el poder político en la Unión pueden no reunir *todos* los rasgos definitorios de un estado nacional, con tal de que sean instituciones legitimadas, también en la opinión pública, y funcionales para la participación de Europa en el proceso de la globalización.

- 3) De la concepción moderna del estado hay que conservar los valores y principios que derivan de ese *topos* originario que, desde el pensamiento de Kant, es la «dignidad» que obliga a considerar la humanidad de cada ser humano como un fin y no sólo como medio. La noción conexas «estado de derecho» implica, como valor, la igualdad de todos ante la ley, y la obediencia a ella de cualquier poder institucional. Ambas nociones permiten cambiar el vínculo entre el estado moderno y la nación, actuando como mediación entre las pertenencias, necesariamente plurales, y la legislación de una ciudadanía única. Esa

¹³ Roberto Espósito, *op. cit.*, pág. 246.

ciudadanía no se limita a la relación personal y abstracta de cada uno con los principios generales de la legislación, como puede ser el caso del llamado «patriotismo constitucional», sino que incluye las diversas formas de agrupación existentes en la sociedad civil, pensadas para traducir los intereses grupales en proyectos generalizables y llenar de contenido la participación política y la acción aún no institucionalizada.

La Unión Europea parte de una multiplicidad cultural que ha de respetar las pertenencias no electivas pero ha de suspender jurídicamente cualquier privilegio legal de un grupo nacional sobre los otros, o cualquier otra forma que conceda a una nación un *plus* de poder.

Puede servir como modelo y como precedente la función que cumple, en el plano de las creencias religiosas, el principio de laicidad. En virtud de él quedan desactivados los efectos políticos de la pertenencia a un grupo religioso, aceptando sus prácticas como un caso de libertad de conciencia, pero rechazando cualesquiera privilegios particularistas que le otorgue un poder que rompería el principio de igualdad de trato ante la justicia. De modo análogo, la pertenencia a una nación determinada (lengua, cultura, tradición etc.) debe respetarse jurídicamente en pie de igualdad con la pertenencia a otra, rechazando convertir la pertenencia en un trato privilegiado por parte del poder. En eso se ha de diferenciar la lógica post-nacional de las instituciones europeas de la propia de un estado-nación. Será necesario construir los contenidos conceptuales de ese criterio de lo que provisionalmente podemos llamar «laicidad nacional», sin que sea preciso atravesar un símil contemporáneo de la guerra de los treinta años. La viabilidad de una democracia puede conjugar la legitimidad que confiere el principio de autonomía, en el sentido de Kant, con la funcionalidad de que el pueblo delegue el poder a sus representantes. En la misma dirección hemos de establecer el mecanismo de representación apto para permitir que la soberanía recaiga en un colectivo multinacional.

4) Los nuevos planteamientos sobre «lo político» surgidos en las décadas recientes son expresión clara de lo insatisfactorio que finalmente resulta un análisis del mundo contemporáneo con una categorización que separa, y no solo distingue, entre la lógica del subsistema económico y el subsistema político. La distinción tiene su base, más allá de la necesaria división técnica del trabajo intelectual entre economistas y politólogos, en el equilibrio interactivo entre estado y mercado que actuó como premisa del estado de bienestar. A ello se añadió también la visible ruptura de ese equilibrio después de 1989, en un proceso de globalización que hacía evidente el papel directivo del sistema económico sobre cualquier intento de domesticación política. Todo ello se derrumba ante la evidencia de que la elección entre posibles opciones macro-económicas es, por sí sola, un acto político. Por ello ha llegado a un *impasse* el modelo de construcción de una UE que se proponía crear una unión económica, postergando el momento de la institucionalización política, esperando que se siguiera de aquella como un corolario. La actual situación hace visible que la acción política no es un sector aislable, porque atraviesa de modo trasversal la totalidad de las sociedades complejas.

En ese espacio problemático ha de considerarse el debate, en la filosofía política, de los defensores de un estado liberal, que se limite a garantizar institucionalmente los derechos básicos de una sociedad individualista, que entiende lo colectivo según el modelo del mercado, y los partidarios de la concepción republicana que, para decirlo con Habermas, entiende que «la formación democrática de la voluntad se lleva a cabo en la forma de una autocomprensión ética»¹⁴. Ambas propuestas, la liberal y la republicana, son respuestas a la pregunta por el sujeto colectivo que legitima la soberanía. Se contraponen en que la primera evita, casi por completo, la dimensión ético-política y reduce el sujeto a la mano invisible del mercado, esto es, al subsistema

¹⁴ Jürgen Habermas. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999, pág. 240.

económico al que reconoce el lugar decisivo para la soberanía. La propuesta republicana, en cambio, reconoce el origen del poder en la acción de una voluntad colectiva, cuyos derechos a formarse racionalmente han de ser legalmente reconocidos.

No es oportuno en este lugar entrar en el debate que se ha suscitado entre ambas posiciones, pero sí es importante elucidar los principios de que necesitamos disponer para pensar la Unidad Europea y establecerlos como puntos de partida. En primer lugar, la necesidad de cuestionar la existencia de una demarcación estable entre lo económico y lo político. La propuesta de los liberales de reducir al máximo el espacio de la voluntad política y situar la instancia económica como central es ya una decisión política.

La segunda observación se sigue de la anterior y señala la conveniencia de integrar en una argumentación

única el «momento estratégico» de nuestra deliberación y el «momento moral»: la voluntad general ha de ser el resultado de un proceso colectivo de deliberación capaz de establecer las formas colectivas aptas para gestionar lo público, respetando la pluralidad y la complejidad social dadas. De esa complejidad deriva la exigencia de subordinar los particularismos políticos que no resulten coordinables con pautas universalistas. La organización de una Unión Europea ha de ser capaz de hacerse cargo de esa complejidad, bien mediante creaciones institucionales tal vez inéditas, bien mediante organizaciones cívicas, reconociendo y garantizando el papel esencial de los medios de comunicación de masas en la formación de los estados colectivos de opinión razonada. La filosofía ha de estar presente, como lo estuvo en la modernidad desde Maquiavelo, en un diálogo capaz de generar las categorías precisas para una tal innovación.