

Las raíces de una Europa en crisis

Sergio Sevilla

Recibido 16.05.2013 - Aceptado 25.07.2013

Resumen / Résumé / Abstract

Este artículo analiza las raíces que la idea de Europa tiene en la filosofía, entendida como teoría de la racionalidad teórica y práctica. Para ello, compara la propuesta que realizó Edmund Husserl tras la Primera Guerra Mundial, en diversos escritos que se extienden de 1922 a 1936, de refundar Europa en la cultura de una racionalidad cuyos modelos son los filósofos clásicos, pero en el contexto de la actual crisis de la Unión Europea, que si bien ha institucionalizado una moneda única y un Parlamento, carece de legitimación cultural, racional y axiológica.

This paper analyzes the roots of the idea of Europe in philosophy as a theory of theoretical and practical rationality. To this end, it compares the proposal Edmund Husserl made after the First World War in several writings –ranging from 1922 to 1936– to refound Europe into a culture of rationality whose models are classical philosophers, but in the context of the current European Union crisis, where in spite of both its single currency and its parliament it is in deep need for cultural, rational and axiological legitimation.

Ce document analyse les racines de l'idée que l'Europe est dans la philosophie comme théorie de la rationalité théorique et pratique. Pour ce faire, comparer la proposition Edmund Husserl fait après la Première Guerre mondiale, dans divers écrits qui vont de 1922 à 1936, de retour en Europe pour fonder une culture dont la rationalité modèle sont les philosophes classiques, à la crise actuelle l'Union européenne, qui a institutionnalisé une monnaie unique et un parlement, mais qui reste un besoin aigu de légitimation rationnelle culturel et axiologique.

Palabras clave / Mots-clé / Key Words

Filosofía, Teoría de la racionalidad, Europa, cultura europea, Husserl

Philosophie, Théorie de la rationalité, Europe, culture européenne, Husserl

Philosophy, Theory of Rationality, Europe, European Culture, Husserl

El inicio del proceso para unir a Europa tras la segunda guerra mundial expresó la voluntad de encontrar instituciones que pacificaran una política que llevaba treinta años de confrontación bélica. La propuesta pareció tomar en serio aquella visión kantiana que sostenía que el crecimiento de los intercambios económicos entre los pueblos haría de la guerra un instrumento obsoleto, por poco rentable, y forzaría a emplear los medios de una política pacífica. Tras la experiencia del periodo 1914-1945 esa convicción se ofrecía como fundamento de una nueva política, iniciado con la creación de la C.E.C.A., que poco a poco desplazaría la batalla de las armas por la batalla del comercio.

Ya en 1922 Husserl denunciaba que la Gran Guerra no había acabado en 1918; a su juicio, había pasado a otra fase en que se había preferido «en lugar de los medios militares de coacción, esos otros «más finos» de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, (que) ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura»¹. La problemática de la constitución del sentido era ciertamente central para el proyecto fenomenológico; pero no hay que olvidar que Max Weber había colocado la pérdida de sentido, en 1919, en el centro de su diagnóstico crítico de la moderna sociedad racionalizada.

La experiencia de que las penurias económicas podían ser degradantes hasta el punto de ser equiparables en capacidad destructiva al enfrentamiento armado no había sido siquiera imaginada por Kant; y pone de manifiesto que una

¹ E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona 2002, p. 1.

sociedad europea capaz de elaborar una forma de vida con sentido es el único modo de salir de la guerra y de otras formas degradantes de violencia institucionalmente permitida, o incluso promovida. Ese sigue siendo el horizonte de nuestra tarea presente.

Si la Unión Europea ha sido valorada como una defensa contra las agresiones de una globalización ante la que los estados nacionales son demasiado débiles, es porque también se ha entendido como un paso hacia la creación de instituciones de nueva planta, de carácter post-étnico y post-nacional, que garantizarían un cierto universalismo –si bien a escala de Europa– que amortiguara la dureza, a veces inhumana, de las políticas que sólo expresan intereses, y que sólo valen a los más fuertes. Parece, por tanto, defendible la tesis de que las instituciones europeas tienen prestigio, son valoradas, en la medida en que asumen como propios ciertos valores democráticos de protección contra el ejercicio de una dominación desnuda propia de un devenir fáctico no guiado por propósitos. Por eso, sociedades actuales como la india o la brasileña son valoradas como potencias emergentes, pero no como modelos de un modo de vida, lo que exigiría que se concediera otro papel a los valores de la racionalidad teórica y práctica. Ese es el terreno en que pueden vivir y hacer su aportación las raíces filosóficas de Europa.

La afirmación por Husserl de que Europa es una creación de la filosofía parece llevar, a modo de contrapartida, la duda de si la filosofía haya sido algo más que la autoconciencia de Europa: es decir, algo más que un fenómeno histórico sobre el que fundamentar una identidad colectiva. Y ello hace visible otro aspecto de la cuestión que nos ocupa: la tarea sociológica de esa identidad colectiva supra-nacional, y, sobre todo, su tendencia expansiva como modelo de forma de vida a escala planetaria, gana o pierde legitimidad según sea la comprensión que tengamos de la racionalidad misma.

Para mostrar el lugar de la filosofía en el fundamento de la realidad europea, no es imprescindible dar a la racionalidad un estatuto trascendental. Basta con aceptar, como Edgar Morin ha señalado en su obra *Pensar Europa*: que «Grecia no inventó la racionalidad. En todas las sociedades humanas, incluso en las más arcaicas, existe un pensamiento empírico-lógico-técnico que permite elaborar

estrategias de conocimiento y de acción... Sin embargo esa racionalidad sólo aparece difusa, dispersa, anegada de no-racionalidad... En cambio, en Grecia se desarrolló una esfera autónoma de racionalidad que ya no estaba encaminada instrumentalmente a los fines prácticos de la actividad social, sino al pensamiento teórico y a la reflexión de todos los problemas. Se trata de la esfera filosófica...»². Si lo entendemos al modo de Morin, la filosofía europea ha elevado a teoría una actividad que, más o menos parcialmente, han ejercido todas las culturas humanas: la expansión de la forma de vida europea a esas culturas significa hacerlas participar de un enriquecimiento, y no imponerles valores «desde fuera», como efecto de un gesto etnocéntrico. Pero esa racionalidad no puede limitarse a ese fragmento de ella que permite su dominio tecnológico.

La refundación de Europa que Husserl propone se basa en la continuidad del programa filosófico de fundamentar la racionalidad, epistémica y práctica, porque sólo desde ésta se puede intentar garantizar el trasfondo normativo necesario para lo que la opinión más generalizada valora como una política deseable, esto es, que fundamente el estado de derecho, y garantice, como protección contra las exigencias del sistema económico, los derechos humanos de las tres generaciones (derechos liberales, de participación democrática, y garantías del bienestar social); en resumen, la opinión apoya el ideal de reunir la libertad, la obediencia a la ley y la igualdad, en la medida en que cada uno de esos valores sea compatible con los otros dos. Para ello, esa racionalidad ha de entenderse, como se hizo de Hegel a Sartre, como una actividad que, al conceptualizar el mundo objeto de su experiencia, cambia la configuración, retroactivamente, de la conciencia que comprende. Comprender es ya haberse convertido en otro.

Pero la filosofía ha tenido también desde Hegel la función de analizar la racionalidad inscrita en el sistema social. Desde esa perspectiva hay que decir que, después de 1945, la política europea, desde la creación de la C.E.C.A. hasta la de la Unión Europea, estuvo basada en ese concierto de valores liberales, democráticos y de bienestar que la actual crisis ha servido para poner en cuestión. La institucionalización de la política, tal como la hemos conocido desde

² Edgar Morin, *Pensar Europa*, edicions 62, Barcelona 1989, p. 75.

el final de la segunda guerra mundial, se ha caracterizado por dos rasgos generales: un uso de la política como correctivo de los desequilibrios económicos, y una tensión estable y conscientemente gestionada entre capitalismo y democracia.

Apelando al análisis de Habermas cabe decir que «aún cuando los problemas sistémicos tengan primariamente su origen en un tipo de crecimiento *económico* estructuralmente propenso a las crisis, los desequilibrios económicos pueden ser contrarrestados por la intervención sustitutoria del Estado en las brechas funcionales del mercado»³. La intervención del estado fué, sin embargo, absolutamente respetuosa del principio de no poner en peligro las inversiones privadas; y ello no sólo por una razón ideológica, sino porque se entiende que el mercado tiene su propia esfera de validez indiscutida como mecanismo eficaz de producción de recursos socialmente necesarios. La división de funciones entre los dos sub-sistemas, el económico y el político, significa en Europa desde 1945 que «las intervenciones del estado tienen, pues, que respetar la división del trabajo entre una economía dependiente del mercado y un Estado económicamente improductivo. Se puede distinguir tres dimensiones centrales de esta intervención: el aseguramiento militar y jurídico-institucional *de las condiciones de existencia* de la forma de producción, *el influjo sobre la coyuntura económica*, y una *política de infraestructura* tendente a mantener las condiciones de realización del capital»⁴. Parece que las tres dimensiones centrales que el estado se compromete a respetar exceden el ámbito administrativo para constituir una aceptación política, compartida por socialdemócratas y demócrata-cristianos, que convierte en un verdadero a priori sin debate el de las condiciones de posibilidad y desarrollo de la economía de mercado como elemento esencial, respecto del cual los demás elementos son instrumentales o, al menos, han de hacerse posibles siendo compatibles. Como efecto de ello, la forma en que, en la actual crisis económica ha intervenido el estado en apoyo de la subsanación de los errores de las finanzas, está dentro de lo previsto por un intervencionismo admisible.

Pero sólo lo es si conlleva mecanismos de legitimidad política en los que se enmarque la acción administrativa. Textualmente: «Si se parte de un modelo con dos medios de control, a saber: el dinero y el poder, resulta insuficiente

una teoría económica de la democracia»⁵. Es decir, la teoría política estrictamente liberal, que entiende el sistema político con la lógica funcional del sistema económico, ésto es, sin apelar a principios normativos, y ateniéndose a compromisos fácticos a los que se accede según la correlación de fuerzas, no es una teoría del poder suficiente para fundar y hacer funcionar el compromiso descrito, en el que se asentó Europa desde la post-guerra. «El poder necesita de una institucionalización *de más alcance* que el dinero. El dinero queda anclado en el mundo de la vida a través de las instituciones del derecho privado burgués; de ahí que la teoría del valor-trabajo pueda partir de las relaciones de contrato entre los asalariados y los propietarios de capital. En el caso del poder, en cambio, no basta con el equivalente de derecho público que representa la organización de cargos; es menester, además, una legitimación del régimen de dominación política»⁶. Esa legitimidad que sólo pueden prestar «los procedimientos democráticos de formación de la voluntad política» en una sociedad como la nuestra. Paradójicamente, eso pone precio, en términos funcionalistas, a la legitimidad democrática supuestamente superior. Pero Habermas omite esta consideración, que pondría en dificultades el carácter último de los principios normativos de la razón práctica, para atenerse a lo que le parece una relación de tensión entre la organización del poder y la del dinero: «Entre capitalismo y democracia se entabla, en efecto, una *indisoluble* relación de tensión, pues con el capitalismo y la democracia compiten por la primacía dos principios opuestos de integración social»⁷.

La tesis de Habermas, de hecho, requiere para sostenerse la introducción de la perspectiva de lo que demanda el mundo de la vida, para garantizar que, junto a una integración sistémica, la sociedad se da también una integración social.

La ruptura del pacto de complementariedad entre el sub-sistema económico y el político, en que se había basado el estado de bienestar promovido en Europa desde 1945, se

³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus 1987, Madrid, vol. II, p. 486.

⁴ Op. cit., p. 486.

⁵ Op. cit., p. 487.

⁶ Ibid.

⁷ Op. cit., p. 487.

produce a partir de 2008-2009, ante el riesgo de quiebra del sistema financiero, y cuando políticos conservadores partidarios del estado mínimo llegan a hablar de «re-fundar el capitalismo» (Sarkozy); se convierte en una prioridad para el estado salvar las finanzas inyectando dinero, lo que exige recortar de otros capítulos de inversión pública característicos del estado de bienestar: educación, sanidad y, en general, servicios públicos.

Los aspectos económicos de la crisis han de remitirse al análisis de los economistas, entre los que se dan las más enfrentadas contraposiciones a la hora de diagnosticar y prescribir recetas. Lo único falso en este terreno es el ideologema repetido de que «no hay otro modo de salir de la crisis...» que la receta que los neoliberales prescribe.

Nosotros nos ocupamos de la dimensión política de la crisis, atendiendo a tres aspectos: (a) Los efectos de la ruptura del «pacto» entre estado y mercado, en el funcionamiento sistémico del primero; y las dificultades progresivas de legitimación para la democracia en el presente contexto. (b) La necesidad de volver a pensar la relación y las diferencias entre la política como sistema, y la política como acción auto-instituyente de la sociedad. (c) La ruptura del compromiso con los valores del bienestar.

Veamos rápidamente el primer tema. La evolución, en los últimos años, de los aspectos señalados por Habermas (1982) en forma de dilemas ha consistido, casi siempre, en una acentuación del poder de la lógica funcional en detrimento de la lógica de la acción y del sentido. Así, (a) el dilema que planteaba la necesidad de hacer compatible, en términos de Klaus Offe, la integración social con la integración sistémica, se ha desplazado en la dirección de una mayor «neutralización política de la esfera del trabajo, de la producción y de la distribución» en detrimento de «las regulaciones normativas de la acción y de las referencias de sentido de los sujetos»⁸. Ejemplos de esa neutralización encontramos, abundantemente analizados, en el libro de Sennett *La corrosión del carácter*⁹, que analiza los efectos negativos de esa «neutralización del trabajo» en la identidad personal. Esa decantación ha roto también el equilibrio que los partidos se esforzaban en mantener entre sostener «la confianza de los inversores privados y a la vez la confianza de las masas», según lo expresa Habermas. En la reciente política española es ejemplo de ello

la decisión del presidente del gobierno del PSOE en Mayo de 2010, que dió un viraje a su política económica para apoyar la propuesta de Bruselas con medidas destinadas a dar confianza a los inversores privados, en detrimento de la voluntad de sus votantes, y poniendo en riesgo su propia pervivencia política.

(b) La colisión entre la política como sistema, y la política considerada como modo de interacción social produce un enfrentamiento entre dos modos de considerar la opinión pública, y la forma de operar en ella: en el sentido de una lógica del entendimiento «el consenso social es considerado como el primer eslabón en la cadena de formación de voluntad colectiva, y como base de la legitimación». Pero, desde la perspectiva del funcionamiento efectivo del sistema, «este mismo consenso se puede considerar también ... como eslabón terminal en la cadena de producción de lealtad de masas de que el sistema político se provee para librarse de las restricciones que le impone el mundo de la vida»¹⁰. En otras palabras, la opinión puede formarse de modo libre y argumentativo, y entonces es fuente de legitimación de las decisiones políticas; o bien puede producirse manipulativamente para generar una adhesión propagandística en que apoyar las decisiones consideradas necesarias desde un punto de vista funcional. La experiencia de la tensión entre esos dos modos de proceder es vivida por los ciudadanos, de modo claro, en la proximidad de los procesos electorales, que cada vez sienten como menos genuinos. Sin embargo, ejemplos de prevalencia drástica de las exigencias sistémicas sobre la legitimidad democrática y el sentido de la participación los vemos en la sustitución, consentida por los políticos profesionales en funciones parlamentarias, en Grecia o en Italia, al sustituir un gobierno electo por otro «de técnicos». O al tener que repetir procesos electorales (Grecia, de nuevo), cuando no producen el resultado sistémicamente deseado, como si se tratara de un problema aritmético mal resuelto. Con todo ello se acentúa el sentimiento social de pérdida de esa legitimidad democrática, en la que se apoyaba la aceptación política del sistema económico de mercado. Se degrada la

⁸ Op. cit., p. 488; se refiere a un artículo de Offe, recogido en un colectivo editado por F. Geraets, *Rationality today*, en 1979.

⁹ R. Sennett, *La corrosión del carácter (Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo)* Ed. Anagrama, Barcelona.

¹⁰ Op. cit. p. 489.

participación, incluso reducida a lo meramente electoral; y desaparece la sensación de que la acción política dentro del sistema sea una acción con sentido. Un consenso general, a pesar de las dificultades ya señaladas en 1982 por Habermas¹¹, había hecho de los sistemas democráticos la institución política universalmente aceptable; Fukuyama llegó a ver en esa prevalencia el «fin de la historia», como la vio Hegel en el estado de derecho. Esa valoración se está degradando, a considerable velocidad y con considerable peligro, en la actual gestión europea de esta crisis. Y empieza a haber indicios de resurgimiento de acción política exterior a la lógica del sistema.

(c) El tercer problema que Habermas señala es el que plantea «la segmentación del papel del elector, que es a lo que por lo general se reduce la participación política»¹². Ese problema plasma el precio que paga la democracia a la creciente ingerencia de lo económico en lo político. De esa segmentación, Habermas señalaba dos efectos negativos principalmente: (1) La participación mediante el voto sólo influye (y el ciudadano comparte esa influencia con el aparato de los partidos) en el reclutamiento de la clase política, pero no, o no de un modo decisivo, en la «formación discursiva de la voluntad colectiva». (2) En la medida en que esa formación de voluntad habría de reflejarse en los programas de gobierno, la experiencia se ha ido haciendo más negativa desde 1982; los programas se acercan a las opciones de los electores sólo en la medida en que ésta es reflejada en las encuestas como teniendo incidencia comparativa en el voto; si no la tiene, o si hay un acuerdo entre los partidos más numerosos para excluir un tema del debate y de la confrontación, se puede dejar sin efecto la opinión del elector. Si a ello se añade el hecho de que un programa electoral ganador no llega a convertirse en el programa efectivo del gobierno resultante de las elecciones, la «fragmentación» de la participación del ciudadano se incrementa de modo considerable. Si, además, como sucede en la U.E. el gobierno no resulta de una elección y, por tanto, no tiene que responder a unos electores para revalidar su poder, los ciudadanos no llegan a tener la sensación de contar con un gobierno legítimo e institucionalmente responsable. La legitimidad creíble que pueden invocar a su favor las medidas del gobierno es progresivamente decreciente, y el propio concepto de participación cívica, como elemento definitorio de la democracia, se hace muy difuso, no sólo en la práctica, sino

también conceptualmente hablando. Las raíces normativas que pretendía proporcionar la filosofía están desactivadas.

Se puede hablar de una desnaturalización de la democracia a escala nacional, que se agrava considerablemente a nivel europeo, cuando la falta de instituciones políticas ejecutivas responsables ante los ciudadanos deja el contenido normativo de las instituciones europeas muy por debajo del que aún pueda quedar en los estados nacionales.

Si pasamos a hablar de los valores humanos de tercera generación, los que afectan al bienestar social, podemos ver que ya en los años ochenta, Habermas señalaba como elemento central del estado de bienestar el hecho de que esa mermada legitimidad de la participación política se viera compensada por la oferta de servicios sociales. Textualmente afirma: «El sistema político no puede producir adhesión de la población a cualquier escala y a voluntad, sino que con sus programas sociales tiene que hacer también ofertas de legitimación sujetas a falsación»¹³. En ese contexto, el consenso entre los interlocutores sociales en torno a las condiciones del empleo se considera una pieza esencial de esa política. No puede extrañar que la quiebra actual de esas prácticas consensuales, en ocasiones incluso forzada desde la Unión Europea, redunde negativamente en la capacidad del sistema para «producir adhesión de la población»¹⁴.

Un efecto importante del pacto sobre complementariedad de los subsistemas era la neutralización de los conflictos. Habermas lo expresa con cautela así: «Con la protección de la esfera de la vida privada contra las consecuencias más llamativas de los imperativos sistémicos que operan en el mundo del trabajo, los conflictos en torno a la distribución han perdido su fuerza explosiva»¹⁵. La supresión de esa protección corre el riesgo de incitar viejos y nuevos conflictos.

¹¹ Op. cit.

¹² Op. cit., p.490.

¹³ Op. cit., p.491.

¹⁴ Loc. cit.

¹⁵ Op. cit., p.494.

Es evidente que esos ingredientes críticos hoy se han descompuesto a ojos vista. La descarnada prioridad concedida ya por las políticas de Reagan y Thatcher a los imperativos sistémicos de la economía, la falta de voluntad de pactar entre los agentes sociales, la tendencia a privatizar todo lo público sometiéndolo a la lógica del mercado (desde el servicio del agua potable hasta las cárceles, sin excluir los ejércitos de invasión) han sido bien aceptadas, en los años 90, por la llamada «tercera vía» socialdemócrata, y la crisis iniciada en 2008 se está acentuando como argumento para profundizar y generalizar, sobre todo en Europa, aquella política.

¿Cómo pueden comportarse las desactivadas, pero no muertas, raíces filosóficas de Europa ante esta crisis?. No hay una respuesta única para esa pregunta. Pero, de una u otra forma, una filosofía que todavía considere su tarea primordial la elaboración de una teoría de la racionalidad, teórica y práctica, ha de reflexionar sobre sus diferentes modos de aproximación al concepto de lo político, tras los cambios históricos de que estamos hablando que afectan a varios grupos de cuestiones, especialmente a la relación (que ha de ser racional, aceptable) entre la economía y las tres generaciones de derechos humanos, después de la crisis de la constelación que formaban entre sí desde 1945. Pero también a lo que supone para la concepción de lo político la «caída del muro» en 1989, y la pérdida de confianza en una alternativa sistémica posible a la economía de mercado, o no el menor fracaso de una economía regida desde el sistema político, especialmente cuando no es democrático.

Menciono los problemas que a una teoría de lo político plantean todos estos cambios históricos tanto porque afectan a la construcción de una entidad política históricamente nueva, como habría de ser la Unión Europea, como porque alteran las condiciones de elaboración de una filosofía política a la altura de nuestros problemas actuales. El propio Habermas, siempre fiel a su lectura de la sociedad como una resolución de las tensiones que constantemente surgen entre los dos sub-sistemas, económico y político, o entre la racionalidad sistémica y la propia de la acción guiada por el sentido, que caracteriza al mundo de la vida, ha expresado su impresión de que la política se está convirtiendo en algo más lábil, que nos impulsa a pensarla de nuevo. En su entrevista con Thomas Assheuer en *Die Zeit*, en 2008, insiste

en la perspectiva kantiana de una institucionalización del cosmopolitismo; pero, ante la falta de credibilidad que, para esa propuesta, le señala el entrevistador, Habermas realiza una observación teórica sorprendente: parece que lo que está cambiando es el significado de lo que la modernidad ha entendido por «política»: «Si con la vista puesta en este escenario hablamos de «política», por ella entendemos todavía, con frecuencia, la acción de los gobiernos, que han heredado la comprensión de sí mismos como actores colectivos soberanos en sus decisiones. Pero esta autocomprensión de un Leviatán, que desde el siglo XVII se desarrolló junto con el sistema de estados europeo, hoy día ya no persiste sin quebranto. Lo que hasta ayer llamábamos «política» cambia diariamente su composición»¹⁶. La sospecha de que lo que se está transformando no es meramente la «agenda política» sino que asistimos a un cambio de la composición de la política parece expresar la pérdida de centralidad de esa combinación de lógica sistémica y teoría de la acción que hasta aquí había proporcionado la conceptualización básica de la política, es decir, «su composición»; y ello exige un pensamiento de la política que sea nuevo, y registre cambios conceptuales y estratégicos cuyo punto de referencia no se retrotraiga sólo a 1982, en que viera la luz la *Teoría de la acción comunicativa*, sino tal vez al momento en que Hobbes publicara su *Leviathan*, y, en todo caso, a aquél en que Hegel teorizara la política moderna como mundo de la alienación en 1807.

La raíz filosófica de la modernidad se alimenta de una determinada conceptualización de la política, cuyo sentido depende de la confianza que tengamos en nuestra posibilidad de sostener lo que Kant llamó «El tribunal de la razón», ante el que han de rendir cuentas todos los constructos humanos; especialmente los que proceden de la convención y la tradición, como sucede con las instancias del poder político.

Mi contribución a este encuentro ha de incluir, por tanto, una revisión de los problemas que suscita, y/o resuelve, la necesidad de volver a pensar la «composición» de la política, y de insertarla en una reconsideración de los valores de la racionalidad, que son los elementos filosóficos desde los que se construyó Europa.

¹⁶ J. Habermas, *La constitución de Europa*, Trotta, Madrid 2012, p. 103.

La dimensión política de este bosquejo ha de atender la función de co-principio de la política democrática que Husserl asignó a la filosofía, desde el surgimiento de ambas en la Grecia clásica y ha de examinar su conexión para buscar caminos de salida a la actual crisis; tal vez las prácticas políticas de los griegos, y lo que ellos entendieron por filosofía (no sólo un conocimiento de los objetos que hay en el mundo, sino una reconfiguración de la conciencia que accede a ellos, en virtud precisamente de la experiencia del mundo y de sí, que en el conocimiento lleva a cabo), pueden cambiar nuestro modo de ejercer la conjunción entre conocimiento y responsabilidad, de esa forma institucionalmente creativa que la actual Europa requiere.

Pero ha de atender también a la compleja función estructurante de la experiencia de lo político y lo social, que tanto Marx como Habermas han atribuido a los sub-sistemas político y económico en las sociedades modernas complejas.

La teoría de Marx entendió que la prioridad que el materialismo concedía a la forma en que los hombres producen sus condiciones de subsistencia había de traducirse por una opción, efectiva y normativa, por el sub-sistema económico y una valoración secundaria del sistema jurídico-político, que no hacía más que consagrar el «dominio» de unos hombres sobre otros; y cuya raíz era el carácter contradictorio existente, en el sistema económico, entre la producción del valor y sus formas de apropiación alienada. Desaparecidas éstas, el sistema político perdería su función de dominio, y quedaría reducido a una funcional administración de las cosas. A diferencia de Hegel y, mucho más tarde de la versión de Habermas, de los dos subsistemas que caracterizaron a la modernidad, uno desaparecería en la sociedad nueva del futuro. El incumplimiento histórico de ese doble pronóstico, que incluía la desaparición del estado y la pacificación de las contradicciones del sistema económico, explica que el actual proceso de globalización haya sido exclusivamente económico pero no se haya producido en términos de apropiación del valor libre de alienaciones. Su oposición al subsistema político de ningún modo excluye el dominio.

Pero tampoco se está cumpliendo la constelación equilibrada entre política, economía y acción social que Habermas teorizó como característica del periodo de la historia

de Europa que va de 1945 a 1989, y también valoró como modelo normativo de una crítica del posterior periodo neoliberal. El pensamiento se aferra al deseo de permanencia de un sistema político funcional y democrático, a pesar de la creciente evidencia de que está siendo invadido por su antiguo «compañero» el sub-sistema económico; que, además se extiende a una escala muy superior a la europea para la que intentamos diseñar las nuevas instituciones de poder.

La actual situación de *impasse* que viven las instituciones de la Unión Europea nos hace pensar que la posibilidad de nuevas propuestas pasa por cambios de fondo en aquello que hasta ahora hemos entendido por el «contenido de la política». Es necesario proponer un esquema distinto que no sacralice la constelación «política», «economía», «acción intencional», y se abra a la posibilidad de que la lógica de la formación y el ejercicio del poder no se limite a circular por circuitos sistémicos cerrados.

Sólo puedo mencionar algunas características de ese funcionamiento del poder que pienso que se han hecho visibles. Tanto las observaciones foucaultianas sobre la diseminación del dominio en los menos sospechados ámbitos del vínculo social, e incluso del vínculo intrasubjetivo, como la teorización de Deleuze sobre las actuales como «sociedades de control», muestran la percepción de un poder que cambia efectivamente la forma de vida fuera de su institucionalización estatal, la única susceptible de control democrático; y está mostrando que el espacio de la política, disminuido por el sistema económico, crece de una forma no regulada a lo largo y lo ancho del vínculo social. Si el estado como lugar sistémico del poder hace de éste una realidad visible y susceptible de control (eso es justo lo que desean los partidarios de la transparencia democrática, y, por tanto, los partidarios de institucionalizar políticamente la Unión Europea), la tendencia actual de vaciar a la política institucional de decisiones que son transferidas a su exterior, sea hacia el mercado, que nadie controla ni legitima en términos normativos, sea hacia una diseminación de las instancias de poder, tiene como principal efecto la imposibilidad de esa transparencia y ese control. La voluntad de una construcción política institucional de Europa va contra las tendencias fácticas dominantes en la misma medida en que la defensa de los valores democráticos, nacidos con la voluntad de dar cuenta y razón de lo dado

que caracteriza a la filosofía, sólo puede esforzarse por ser un contrapeso. La multiplicación de los resortes de poder sólo puede provocar una reflexión responsable que se haga cargo de ellos; de otro modo no pueden funcionar como elemento de resistencia contra el dominio ilegítimo, y se convierten en un eventual colaborador de su voluntad de manipulación. El logro de un mapa de los nuevos y cambiantes lugares de poder ha de formar parte de la voluntad de construir instituciones legítimas y controlables.

Cuestionar la política hoy es esforzarnos por comprender el funcionamiento del poder aún no controlado ni legitimado y, sin embargo, efectivo en nuestras sociedades. A mi juicio el cuestionamiento de esa mutación de lo político es todavía demasiado incipiente para pretender convertirlo en base de una estrategia ordenada. Pero, a la vez, su realidad es tan potente y extensa como para hacernos reformular nuestra comprensión de lo político; y como para incluirla en los intentos de caracterización de una Europa política, a la que parecemos aspirar.

Pensar Europa, como categoría filosófica, significa, de modo inevitable, pensar los problemas que hoy afronta una teoría de la racionalidad. La dificultad consiste en que hemos de pensar una identidad que incluya, a la vez, el sí mismo y lo otro, la identidad y la diferencia, por cuanto el reconocimiento de lo otro forma parte del ideal de universalidad que define la identidad cultural de una Europa que es, por sí misma, plural, y está atravesada por diferencias culturales y lingüísticas. Por eso una humanidad europea significa una humanidad racional, es decir, una humanidad entera. El europeísmo es inevitablemente, como vio la Ilustración, cosmopolitismo. El ideal de humanidad racional, con el que los griegos gestaron la cultura europea, ha de ser a la vez, histórico y trascendental, de una cultura para todas las culturas. Por decirlo con Derrida «... lo que amenaza la identidad europea no amenaza a Europa, sino a la universalidad de la que ella responde, de la que ella es la reserva, el capital o la capital»¹⁷. Es, por tanto, una identidad tan contraria a la tautología que se funda en el cruce de las antinomias. No es una identidad lógica, sino histórica. Gadamer la presenta como la adquisición histórica de Europa que hace creíble su proyección futura: «Vivir con el Otro, vivir con el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala. ...En esto Europa tiene la ven-

taja especial de haber podido y debido aprender más que otros países a vivir con otros, aún en el caso de que los otros sean diferentes»¹⁸. Después de todo, se trata de un rasgo esencial de la experiencia hermenéutica cuya aspiración de universalidad es bien conocida. Derrida lo ha dicho también con «... la ingrata sequedad de un axioma: la experiencia de la identificación cultural no puede ser otra que la resistencia misma de estas antinomias»¹⁹. Pero la aceptación fáctica de antinomias o el reconocimiento de lo otro como obligación no pueden entenderse como soluciones teóricas pertenecientes a una teoría de la racionalidad cuando ya no podemos aceptar las ideas hegelianas de «mediación» y «superación» a través de las cuales operaba el fenómeno del reconocimiento y la integración de los opuestos antinómicos.

Si la meditación husserliana ha dejado de proporcionar un suelo seguro para la confianza en el carácter trascendental de la razón, la confrontación entre «culturas», «epistemes» y «paradigmas» tampoco deja espacio para el sueño hegeliano de su integración como «figuras» en un proceso único que da cuenta de sí mismo en el lenguaje del saber. El problema se puede plantear, constructivamente desde una cierta aceptación de dos rasgos señalados de las teorías contemporáneas de la racionalidad. Es el primero la constatación del fracaso de los distintos intentos que nuestro siglo ha realizado para formular una teoría criterial de la racionalidad, es decir de trazar un mapa de la razón, ni trascendental, ni histórico-evolutivo. Después, en un movimiento de aproximación a la hermenéutica, se apropia las nociones de «diálogo» y «tradición». Se puede así aceptar una cierta contextualización de la racionalidad, según la cual es posible reconocer su carácter históricamente vinculado, sin que por ello pierda su aspiración a una verdad ideal.

Ello no significa que no tengamos ejemplos de argumentaciones racionales en un mundo social máximamente racionalizado como el nuestro; pero sí quiere decir que no podemos delimitar criterialmente lo racional de lo retórico,

¹⁷ Jacques Derrida, «El otro *cabo*», publicado en *El País*, 29-IX-90, Supl. Liber, p. 13.

¹⁸ H.-G Gadamer, *La herencia de Europa*, Península, Barcelona 1990, p. 37.

porque no podemos justificar la teoría de la verdad como correspondencia o dibujo del mundo. La filosofía no ha perdido sólo, como pensara Husserl, el ideal objetivista: ha descubierto también el carácter intraparadigmático de la noción de verdad. De las interpretaciones que de ello se han hecho depende que se haya proclamado el fin de la filosofía como «espejo de la naturaleza», o la necesidad de abandonar las «meta-narrativas», como coartadas ideológicas de una modernidad insegura de sí. Si esto sucede, Europa queda desprovista de su razón de ser –su universalismo; eso convierte a la tradición europea en una figura antropológica junto a otras y la generalización fáctica de su forma de vida queda como un fenómeno histórico sin fuerza normativa.

Pero la existencia histórica de sociedades racionalizadas conlleva la tesis de que contamos con una noción idealizada de «verdad» que subyace al diálogo de la tradición europea. Esa tradición, en la que Putnam oye ecos del ágora griega, de Newton y de las revoluciones democráticas, contiene en su interior una notable pluralidad de teorías de la razón en situación de conflicto recíproco; se puede pensar esa pluralidad como armonizada por un concepto límite de verdad que opera como *telos*, no alcanzado, del diálogo de los pensantes y guarda un parecido de familia con la función que, en la teoría de Kant, desempeñan los

«intereses de la razón» o «intereses de la humanidad». Pero hay que volver a pensar la relación entre una tradición y un tribunal de la razón. La caracterización de la filosofía parece estar tan abierta como la propia cuestión europea.

¿Qué concluir de ello? No hay final unívoco para este proceso crítico que no ha hecho sino acentuarse desde Husserl. Y no es una vía razonable la aceptación de una mirada esquizofrénica en la que coexisten conflictivamente ideas «europeas» racionales y actitudes «tradicionales». La coexistencia de lo múltiple –las antinomias de Derrida, o «lo Otro de lo Otro» de Gadamer– en el plano de la racionalidad de los sistemas económico y social no funciona como «reconocimiento» sino como sufrimiento. Por ello, la teoría filosófica de la razón europea requiere una auto-crítica sociológica y política; y ha de poder criticarse –esto es, limitar su alcance– para poder cumplirse. Tal vez sea esa la tarea que se vislumbra en el presente: la crítica de la razón como forma de vida sistémica en proceso de universalización que excluye la legitimidad y la argumentación política. Si lo real se hace racional, bajo la forma de razón sistémica, la razón teórica habrá de repetir el gesto reflexivo de pensar lo racional en lo real, para encontrarse de nuevo a sí mismo como crítica. Una vez más, la crisis de Europa encuentra una de sus raíces en la crisis de la teoría filosófica de la racionalidad.

