

Political crisis in the European Union: technocratic thinking and possibilities for an alternative European *ethos*

Crisis política de la Unión Europea: pensamiento tecnócrata y posibilidades de un *ethos* europeo alternativo

Silvério Rocha-Cunha, University of Évora, Portugal
Marco António Martins, University of Évora, Portugal

Resumen—Este texto pretende abordar el problema del vacío político en una Europa en crisis. Parte de los supuestos ideológicos que subyacen a la modernidad política y sus aporías, viendo en algunos de ellos imposibilidades absolutas que no permiten cumplir otros. Así, partiendo de diagnósticos críticos, sobre una base político-filosófica, y ético-política, examina algunas soluciones que provienen del pensamiento de Habermas, dejando de lado las explicaciones institucionalistas y funcionalistas, pronunciándose más bien por un análisis normativo.

Palabras Clave—Unidad Europea, Tecnocracia, Liberalismo.

Abstract—This text aims to address the problem of the political vacuum in a Europe in crisis. It starts from the ideological assumptions that underlie political modernity and its aporias, seeing in some of them absolute impossibilities that do not allow the fulfilment of others. Thus, starting from critical diagnoses, on a political-philosophical basis, it examines some solutions coming from the thought of Habermas, leaving aside institutionalist and functionalist explanations, rather opting for a normative analysis.

Keywords—European Unity, Technocracy, Liberalism.

Submitted—22-04-2019. **Accepted**—13-01-2020.



-
- *Silvério Rocha-Cunha*, Associate Professor with Habilitation of the School of Social Sciences at the University of Évora, and Deputy-Director of the Research Center in Political Science. *Marco António Martins*, Professor of International Relations at University of Évora, integrated member of the Research Center in Political Science
E-mail: mabm@uevora.pt

DOI:<http://dx.doi.org/10.21814/perspectivas.2522>

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*” (Rous-

seau 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 (Gauchet 2007). 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 tecno-económica 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 fre-

cuente 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.; 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 tecnocientífico, 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 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 his-

tóricamente 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 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 pul-

siones 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). Estas críticas 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 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. 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, cosmopo-

lita, 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 “tecnodemócrata” de las sociedades que se avecinaban 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 socialdemocracia europea frente al neoliberalismo 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).

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

Las importantes tesis de Portinaro desvelan las raíces profundas que presiden la evolución de los procesos largos en el plano político. El sistema es 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.). 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. 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). Tecnocracia, pues. Y esto también es así

porque la construcción europea tiene en sus raíces las ideas de Saint-Simon que inspiraron a Jean Monnet y que previeron el ejercicio del poder por aquellos que realmente “sabían”. Recordemos que estos temores se han expresado desde el decenio de 1960, en particular por De Gaulle, que incluso calificó a las instituciones europeas de la época de “areópago tecnocrático, apátrida e irresponsable” (*apud* Chabot 2011, 163).

El peso de la tecnocracia tiene su origen en la disminución del poder parlamentario como un productor de legitimidad incuestionable, si bien es cierto que podemos encontrar sus raíces en todas las expresiones políticas que de alguna manera estiman el ejercicio del poder basado en un número limitado de personas considerado el más adecuado para el go-bierno de los asuntos públicos (García-Pelayo 1974). Sin embargo, el desarrollo de las sociedades complejas acabó por introducir la figura del hombre tecnócrata como sustituto del hombre político. No se trata, pues, de una transformación del hombre técnico en tecnócrata, sino del ascenso del tecnócrata como dirigente político que se superpone a los mecanismos políticos originarios de la sociedad liberal burguesa. En efecto, la complejidad creciente de los asuntos políticos fue retirando a los parlamentos agilidad en la deliberación de asuntos complejos. Esto es donde entra en juego el tiempo tecnócrata, porque se convierte en importante para proporcionar procesos sociales, económicos y tecnológicos que se han acelerado de manera prodigiosa. Se ha dicho que una de las dificultades de la civilización contemporánea es la sociedad a vivir en un entorno técnico complejo, pero con las instituciones políticas que tienen su origen en la era pre-industrial (Eisfeld 1976, 23). Y la contradicción entre las instituciones políticas y la organización social produce efectos que llegan hasta el día de hoy, principalmente por dos razones: por la una parte, permite la consideración de la existencia de una fractura entre la arquitectura institucional y la realidad social. Por la otra, enflaquece la base política de las estructuras normativas del Estado de Derecho.

Ambas consecuencias plantean, como sea, el problema de la tecnocracia como discurso y aparato que se conjugan con alteraciones decisionistas y plebiscitarias de la estructura estatal. De hecho,

y como nota Eisfeld (1976, 27), hay un tipo de asociación entre las aspiraciones populistas y el tecnócrata con el discurso predominante por una razón que se refiere a las limitaciones de los primeros, limitaciones de carácter socio-culturales; para controlar este discurso surge, como abstracto, fundado en números, ilustrativo de una figura de político profesional que, “naturalmente”, sabe más que las masas. El discurso tecnocrático utiliza los cálculos técnicos de proyección social para mejorar la racionalidad funcional, coincidiendo con “la tendencia a actuar produciendo y observando, informar y organizar” (Eisfeld 1976, 30).

De hecho, desde principios del siglo XX, la idea de que las sociedades industrializadas tendrían que pagar un precio muy alto en términos de coherencia liberal-democrática siempre ha sido influyente, y esta visión pesimista, que pretendía ser realista, puede observarse en autores tan importantes como Weber y Schumpeter (Held 1991, 175 ss.). El proceso de racionalización del mundo destruyó la legitimidad del sistema que daba sentido a las profundas creencias premodernas que veían el mundo como encantado, reemplazándolo con un *ethos* instrumental (Held 1991, 179). Esto dio lugar a un archipiélago de ideas que, basándose en pruebas empíricas, refutó los ideales normativos de otros modelos, cuando, después de todo, su perspectiva también es susceptible de comparación entre el ideal y la realidad. Aquí es donde surgen las teorías elitistas de la democracia, tratando de fusionar las ventajas y desventajas de dos mundos: el del liberalismo clásico y el de las sociedades complejas (Schumpeter 2018, 341 ss., 365 ss.).

Como resultado, en el marco de los estados democráticos, el discurso tecnocrático resultó ser incluido dentro del propio sistema democrático, a la medida que el mundo propio de las ideas que guían los sistemas políticos en última instancia, seleccionar las ideas que son más factible, más “realistas” en la costa de otras condiciones menos prácticas de practicidad (Requejo 2008, 171), tan frecuente un discurso destacando la acción racional de un carácter técnico. En este sentido, la problemática de la tecnocracia se desplaza del eje de una ideología autoritaria para un cierto tipo de acción que puede infringir algunos límites absolutos de un régimen democrático, pero

que teóricamente se sitúa en el arco de valores que constituyen el núcleo duro de los Estados de derecho. De todos modos, y así vio Habermas (1978a, 3), el capitalismo ha destruido todas las formas de legitimidad y organización tradicional antes de confiar en el sistema de organización del trabajo social. Y eso implica, a un tiempo, la acción del poder estatal y una acción en favor de la resolución de problemas de orden técnico y no ético-política. De este modo, el discurso dominante se basa en una idea basada en una variable independiente, el crecimiento económico, dependiente de la tecnología. Por consiguiente, el sistema tecnocrático es de hecho una supresión de la discusión de lo que son los intereses universalizables. Lo hace contra las antiguas concepciones idealistas del derecho natural, tanto contra cualquier discurso alternativo que intenta abrir las restricciones políticas de la Modernidad realmente existente. En teoría, sería posible concebir un discurso tecnócrata que pueda permitir un sistema democrático restringido con prosperidad económica, pero sin la libertad prometida por la Modernidad.

La tecnocracia, por lo tanto, otra idea que siempre ha sido la perspectiva de las políticas específicas y que tenía la intención de combinar la “prudencia” del Gobierno con la necesidad de gobernar con la capacidad de planificación y “hacia delante”. Esta noción ha sido llamada “*télocratie*” (Secrétan 1969, 41) y supone una ineficiencia básica de las constituciones legales y formales, que no deriva de la confluencia entre el derecho y el poder cuando el primero no da un significado a la acción. Es aquí que se mueve con el concepto y de “telocracia”, es decir, la capacidad para asegurar el acoplamiento entre la estructura que asegura los principios básicos y dibuja un “edificio futuro” (Secrétan 1969, 43). No se trata, pues, de una planificación económica, por el contrario: se pretende, antes, extender el sentido a la propia idea de Política, en el sentido de obtener una “política de Estado”. Secrétan nos dice que, de por supuesto, el “plan” aplicado en varios países occidentales a la altura del estado de bienestar, mientras que la ampliación de su alcance puramente económico de las opciones más complejas y globales, donde la prudencia política (concepto de política clásica) se encuentra “exac-

tamente en la predicción posible de acuerdo a la deseable” (Secrétan 1969, 44). Estas tesis son interesantes porque se encontraban en el centro de decisión política problemática “deliberación”, que va mucho más allá del simple acto de legislar, a la medida en que se combinan “los medios eficaces para un fin deseable” (Secrétan 1969, 44). La verdad de la política se encontraría en la voluntad colectiva que se vuelve hacia el futuro realizable. Pero esta tesis corresponde de algún modo a una actualización de las tesis aristotélicas, se propone su célebre régimen mixto, síntesis entre democracia y aristocracia, juntando libertad y virtud.

La cuestión de la tecnocracia en el sistema global actual ya hace un nudo de cuestiones y problemas complejos. Por diversas razones.

En primer lugar, la aparición del estado de bienestar, esencialmente el producto de alteraciones dramáticas de la Segunda Guerra Mundial, lleva a contradicciones y disfunciones desde el principio. Se plantea como una forma de elevar rápidamente el nivel de vida de las poblaciones devastadas por el conflicto, no perdiendo de vista el territorio nacional, sino, al mismo tiempo, planteando la problemática de la soberanía en el marco de elecciones de integración económica, acelerando la cooperación internacional, en particular la integración Europea, con el fin de lograr una alta capacidad de crecimiento económico. Siendo la seguridad colectiva un valor absoluto, pasa la interdependencia económica a ser una consecuencia inevitable. Estados y los mercados transnacionales ahora constituyen dos polos de una misma realidad, que de alguna manera se refuerzan mutuamente, aunque con contradicciones. La creciente globalización ha venido, sin embargo, a reforzar la idea de una gobernanza de carácter neoliberal, cuyos problemas fundamentales son susceptibles de soluciones técnicas. Y, en este sentido, puede decirse que vino a la superficie una ideología funcionalista que expandió la racionalidad instrumental en forma de un discurso tecnócrata, que, a su vez, vino a legitimar la existencia de actores errantes fuera de la jurisdicción de los Estados y, en consecuencia, el discurso tradicional sobre los asuntos públicos, que incluyó en los procedimientos principales de la participación política y de control de poten-

cia (Senarclens 2003, 73). Una de las objeciones más fuertes que Senarclens pone al discurso tecnocrático mundial es creer en un mundo donde dentro de él no surgen problemas. Otra objeción de gran importancia radica en el hecho de que los regímenes democráticos deben, como regla para su supervivencia, acentuar sus relaciones transnacionales y de cooperación, a tal punto que el propio desarrollo de la Unión Europea acabó por asumir características especiales, en particular “amplio espectro de funciones de regulación” (Senarclens 2003, 79), pero sin que, en última instancia, prescindiendo de los supuestos soberanistas. La problemática es, por lo tanto, otra. La soberanía estatal no ha sido perdida, y eso es visible sobre todo en Estados de dimensión continental, pero las limitaciones derivadas de mercados desregulados – ideológicamente determinados por la ideología tecnócrata-instrumental, que se traduce en la admisibilidad del llamado “triángulo de la incompatibilidad”, es decir, la imposibilidad de cada Estado a garantizar, en el mismo tiempo, la estabilidad monetaria, la movilidad internacional del capital y la política macroeconómica independiente (Senarclens 2003, 82) – de hecho erosionan los supuestos de legitimidad política tradicional.

En segundo lugar, el sistema tecnocrático mundial no puede, por sí mismo, garantizar la legitimidad de los supuestos que dieron origen a la misma. De hecho, la modernidad tiene en su base una opción implícita de que es de alguna manera paradójica: la soberanía del poder político tiene, en su imaginario, instituir una visión de las personas que no tolerarán un soberano (Domènech 1989, 229). Con el liberalismo, los súbditos esperan del soberano, a cambio de la obediencia, que éste se somete igualmente a leyes universales que garanticen mínimos de justicia. Esta es la idea básica del liberalismo: el gobierno de las leyes, abstractas y generales, iguales para todos, manteniendo certeza y seguridad jurídica. Este intento de ocultar la soberanía no es, sin embargo, ni puede ser convincente: no es casual Locke (2008 164 ss.) enumerar un “poder federativo” para regular los negocios externos como la guerra, y la “prerrogativa” como momento de recurso para resolver momentos de excepción. De hecho, los sujetos son individuos y, por tanto, no dejan de caer en el *parasitismo*, en la búsqueda

individual de sus intereses no siempre virtuosos. El soberano, sin embargo, no, el soberano liberal pretende el mismo poder, por definición esencia de la soberanía. Así, Domènech dice, el soberano siempre querrá mantener la posibilidad de dar *golpes de Autoridad* (Domènech 1989, 253). Ahora, el mundo global, cuyo director es el subsistema tecnócrata, no puede sostener una promesa recíproca de confianza entre el poder organizado y los sujetos, ya que los materiales a base de legitimidad democrática auto-regulativos principios de gobierno, y la energía de corriente tecnocrática global sólo concibe equilibrio precario solo (Lo Giudice 2015, 143) en renegociación continua.

Por último, la contemporaneidad cambió con respecto a la Modernidad de cuyos principios continúa declarándose deudora. Como se sabe, la era moderna comenzó a referirse a una trascendencia que estaba siendo atravesada por la crítica. De ahí resultó, como bien observó Max Weber, una visión intramundana que pasó a pretender realizar la trascendencia en la propia historia. De ahí la sospechosa según la cual ideas como “nación”, “democracia”, “pa-tria” o “socialismo” desempeñaron en la historia, papeles de algún modo trascendentes, que escapan a la idea de una secularización completa. En cualquier caso, la contemporaneidad contiene, implícitamente, una progresiva incapacidad de proyectarse pasado hacia el futuro, viviendo, antes, una concreción y comprensión absolutas del presente. Ahora las personas que vivían en un océano gigante no regulado y sin horizontes tienden a simplificar la vida inmediata, que proyecta una política de supervivencia sin ningún otro propósito que dieron forma a la modernidad política, antes acentuando el crecimiento económico fundado en la racionalidad técnica. Tal vez por lo tanto cierto que está entrando en una tecnócrata matriz nueva fase “tecno-nihilista” (Magatti 2016).

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).

4. Las tesis de Habermas

¿Cómo conciliar estos antagonismos? Aquí destacan las tesis de Jürgen Habermas. 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. Como es bien sabido, una de las tesis más importantes de Habermas es que el “mundo sistémico” se ha ido haciendo progresivamente autónomo del llamado “mundo de la vida” (Habermas 1987, 168 ss., 367 ss.) a lo largo de la modernidad tardía. A diferencia de Parsons, que veía el mundo de la vida como meras diferencias del sistema social. Para Habermas, por el contrario, el mundo de la vida funciona como el subsistema que determina de alguna manera todo el sistema social. Ahora bien, la progresiva disyunción entre el mundo sistémico, de carácter político-económico, y el mundo de la vida ha aportado a los sistemas sociales un dominio progresivo de las relaciones sociales lejas de los valores y pulsaciones axiológicas y normativas. Al final, lo que ocurrió fue lo que Habermas encuentra un tanto irónico: el espíritu de la Ilustración racionalizó el mundo de la vida a tal nivel que hizo que el mundo sistémico fuera inmensamente complejo,

que surgió como un “imperativo independiente” puramente instrumental (Habermas 1987b, 170). Este panorama mundial ha mostrado sus debilidades con la crisis financiera que comenzó en 2008. Para Habermas estaba claro que para el liberalismo dominante de hoy en día la cuestión de si la dimensión ético-política puede determinar las condiciones del sistema, o si debe adaptarse a su funcionamiento, es una cuestión puramente empírica más que normativa (Habermas 2012, 13 ss.). Según nuestro autor, se han producido tres carencias: una obsesión por la estabilidad fiscal; una gobernanza supranacional basada en reglas idénticas sin tener en cuenta las diferencias estructurales de los distintos Estados; un fortalecimiento tecnocrático, a menudo informal, del poder de los jefes de Estado o de gobierno, que ilustra por sí mismo la opacidad de los procesos utilizados, todo lo cual conduce a un “federalismo del ejecutivo”, que agravará las desigualdades entre los miembros de una Unión Europea teóricamente iguales (Habermas 2012, 16). El resultado, añade Habermas, es una paradoja: la Unión está experimentando tanto la necesidad como la imposibilidad de profundizar en sus instituciones (Habermas 2012, 17). De hecho, todo ello ha dado lugar a una creciente apatía política, ya que una gran proporción de los ciudadanos no ven utilidad alguna en la capacidad de los gobiernos nacionales o de las instituciones europeas para resolver los principales problemas que afrontan las sociedades complejas, como el empleo, la educación, la salud y la seguridad social. A esta apatía se suma una crisis de legitimidad que da lugar a un populismo, una insatisfacción difusa, resentida e irracional, que acaba por simplificar los problemas políticos y sociales que dan sentido a la dinámica social.

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 ha destacado en una Europa en crisis, víctima de sus fantasmas, transformando al ciudadano estatal en ciudadano europeo (Habermas 2014, 20). Y, sin embargo, el problema del espíritu europeo sigue existiendo. El punto más difícil de la teoría de Habermas radica en el hecho de que su pensamiento une, a través de su pensamiento ético-comunicativo, la razón y la libertad. Y quizás esta última idea sea la más difícil de presentar con suficiente consistencia. Como señaló Ágnes Heller (Heller 2017, 33 ss.), la libertad es un valor esencial creado por la modernidad europea, pero es un valor que los actores sociales interpretan y reinterpretan constantemente en cada momento histórico. Como resultado de ello, es vulnerable a las diversas ideologías que se enfrentan a esta modernidad, y por lo tanto su incapacidad para “fundar” un *ethos* común. Sin embargo, también en este caso se puede utilizar un argumento de Habermas: la única posibilidad de crear un *ethos* común para la modernidad europea será la idea de crear una narrativa constitucional que pueda regular y dividir los poderes, así como establecer derechos. ¿Dónde encontramos la base? En el hecho histórico de que los ciudadanos pueden vivir esta narración y así constituirse en custodios del espíritu de libertad. No hay otra opción.

Agradecimientos

Este estudio se realizó en el *Centro de Investigação em Ciência Política* (UID/CPO/0758/2018) de la Universidad de Évora, y contó con el apoyo de la Fundación Portuguesa de Ciencia y Tecnología y el Ministerio de Educación y Ciencia de Portugal a través de fondos nacionales.

Referencias

- [1] Bolaffi, Angelo. 2014. *Cuore Tedesco. Il modello Germania, l'Italia e la crisi europea*. Roma: Donzelli Ediciones.
- [2] Braudel, Fernand. 2000. "Les Civilisations Européennes". In *Europes*, editado por Yves Hersant, and Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Robert Laffont.
- [3] Chabot, Jean-Luc. 2011. *Fondements Théoriques du Politique*. Paris: L'Harmattan.
- [4] Coll, Ferran Requejo. 2008. *Las Democracias*. Barcelona: Ariel.
- [5] Devoldere, Luc. 2013. *En attendant les Barbares*. Québec: L'Instant même.
- [6] Domenèch, Antoni. 1989. *De la Ética a la Política*. Barcelona: Ediciones Crítica.
- [7] Dussouy, Gérard. 2013. *Contre l'Europe de Bruxelles – Fonder un État européen*. Paris: Tatamis Éditions.
- [8] Duverger, Maurice. 1972. *Janus – les deux faces de l'Occident*. Paris: Fayard.
- [9] Duverger, Maurice. 1990. *Le lièvre libéral et la tortue européenne*. Paris: Albin Michel.
- [10] Eisfeld, Rainer. 1976. *Il Pluralismo tra Liberalismo e Socialismo*. Bologna: Il Mulino.
- [11] Enríquez, Eugène. 1983. *De la Horde à l'État*. Paris: Gallimard.
- [12] Ferrajoli, Luigi. 2011. *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta.
- [13] Ferrara, Gianni. 2006. *La Costituzione: Dal pensiero politico alla norma giuridica*. Milano: Feltrinelli.
- [14] Ferrarese, Maria Rosaria. 2001. *Le istituzioni della globalizzazione*. Bologna: Il Mulino.
- [15] García-Pelayo, Manuel. 1974. *Burocracia y Tecnocracia*. Madrid: Alianza Ediciones.
- [16] Gauchet, Marcel. 2007. *L'Avènement de la Démocratie*. Paris: Gallimard.
- [17] Häberle, Peter. 2016. *Per una Dottrina della Costituzione come Scienza della Cultura*. Roma: Carocci.
- [18] Habermas, Jürgen. 1996. *La Paix Perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris: Éditions du Cerf.
- [19] Habermas, Jürgen. 2000. *Après l'État-nation*. Paris: Fayard.
- [20] Habermas, Jürgen. 2004. "Construcción de una identidad política europea." In *Europa en construcción. Integración, identidades y seguridad*, editado por Narcís Serra. Barcelona: Fundació CIDOB.
- [21] Habermas, Jürgen. 2006. *El Occidente Escindido*. Madrid: Trotta.
- [22] Habermas, Jürgen. 2008. *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*. Buenos Aires: Katz.
- [23] Habermas, Jürgen. 2009. *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- [24] Habermas, Jürgen. 2012. *Um ensaio sobre a Constituição da Europa*. Lisboa: Edições 70.
- [25] Habermas, Jürgen. 2014. *Nella spirale tecnocratica*. Roma-Bari: Laterza.
- [26] Habermas, Jürgen. 1978a. *La Technique et la Science comme Idéologie*. Paris: Gonthier.
- [27] Habermas, Jürgen. 1978b. *Raison et Légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*. Paris: Payot.
- [28] Habermas, Jürgen. 1975. *Théorie et Pratique*. Paris: Payot.
- [29] Habermas, Jürgen. 1987. *Théorie de l'Agir Communicationnel. II – Pour une critique de la raison fonctionnaliste*. Paris: Fayard.
- [30] Habermas, Jürgen. 2012. "Les dilemmes de la démocratie: l'exemple de la crise actuelle de l'Union européenne." In *Refaire l'Europe avec Jürgen Habermas*, editado por Yves Charles Zarka. Paris: Presses Universitaires de France.

- [31] Hassner, Pierre. 2015. *La Revanche des Passions*. Paris: Fayard.
- [32] Held, David. 1991. *Modelos de Democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- [33] Heller, Ágnes. 2017. *Paradosso Europa*. Roma: Castelvecchi.
- [34] Jaspers, Karl. 1962. "Conferência de 13 de setembro de 1946." In *O Espírito Europeu*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- [35] Laroche, Josepha. 2012. *Un Monde en sursis. Dérives financières, régulations politiques et exigences éthiques*. Paris: L'Harmattan.
- [36] Lo Giudice, Alessio. 2015. *La Democrazia Infondata*. Roma: Carocci Edizioni.
- [37] Locke, John. 2008. *Segundo Tratado do Governo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- [38] Luhmann, Niklas. 1980. *Legitimação pelo Procedimento*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- [39] Macpherson, Crawford. B. 2004. *La Théorie politique de l'individualisme possessif*. Paris: Gallimard.
- [40] Magatti, Mauro. 2016. *Libertà Immaginaria*. Milano: Feltrinelli.
- [41] Maravall, Juan Antonio. 1986. *La Cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.
- [42] Michels, Robert. 1982. *Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- [43] Mills, Charles Wright. 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- [44] Müller, Jan-Werner. 2013. *Difficile Démocratie. Les idées politiques en Europe au XXe siècle - 1918-1989*. Paris: Alma Éditions.
- [45] Peñas, Francisco Javier. 2003. *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*. Madrid: Catarata.
- [46] Pereira, Miguel Baptista. 1993. "Europa e Filosofia." *Revista Filosófica de Coimbra* 2(4), 227-294.
- [47] Petrucciani, Stefano. 2014. *Democrazia*. Torino: Einaudi.
- [48] Portinaro, Pier Paolo. 2007. *Il Labirinto delle Istituzioni nella Storia Europea*. Bologna: Il Mulino.
- [49] Rabault, Hugues. 2012. *Un Monde sans Réalité? En compagnie de Niklas Luhmann: épistémologie, politique et droit*. Québec: Presses de L'Université Laval.
- [50] Ribeiro, Maria M. 2003. *A ideia de Europa: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Quarteto.
- [51] Romano, Bruno. 2002. *Filosofia del Diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- [52] Romano, Bruno. 2004. *Fondamentalismo Funzionale e Nichilismo Giuridico: Postumanesimo, 'Noia', Globalizzazione*. Torino: Giappichelli Edizioni.
- [53] Rousseau, Jean-Jacques. (1762) 1943. *Du Contrat Social*. Paris: Aubier-Montaigne.
- [54] Schumpeter, Joseph. 2018. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Coimbra: Actual.
- [55] Secrétan, Philibert. 1969. *Autorité, Pouvoir, Puissance*. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme.
- [56] Silva, António Martins. 2010. *História da Unificação Europeia. A Integração Comunitária (1945-2010)*. Coimbra: Coimbra University Press.
- [57] Simmel, Georg. 1983. "A natureza sociológica do conflito." In *Simmel*, editado por Evaristo Morais Filho. São Paulo: Ática.
- [58] Tanzi, Attila. 2010. *Introduzione al Diritto Internazionale Contemporaneo*. Padova: CEDAM.
- [59] Teixeira, Anderson Vichinkeski. 2011. *Teoria Pluriversalista do Direito Internacional*. São Paulo: Martins Fontes.
- [60] Wolin, Sheldon. 2012. *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. México: FCE.



Political Theory(1998) from the University of Évora.

Silvério Rocha-Cunha is an Associate Professor with Habilitation of the School of Social Sciences of the University of Évora and is currently the Deputy-Director of the Research Center in Political Science. Silvério Rocha-Cunha holds a Law Degree from the Faculty of Law of the University of Coimbra (1979), a Masters degree from the University of Évora (1986), and a Ph.D. in Legal-



Marco António Baptista Martins is a Professor of International Relations at the University of Évora and an integrated member of the Research Center in Political Science. Marco Martins holds a Ph.D. in International Relations from the Institute of Social and Political Sciences. He is currently the Director of the B.A. in International Relations, Deputy-Director of the M.A. in International Relations and European Studies, Deputy-Director of the Ph.D. in Legal and Political Theory and International Relations, all at the University of Évora. Marco Martins is also an Auditor for the National Foreign Policy by the Ministry of Foreign Affairs.