



ARTICLES

SPECIAL SECTION – EUROPE AND “CRISIS” (FIRST PART)

EUROPA: DE HABERMAS A KANT PASANDO POR EL POPULISMO

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA*

TABLE OF CONTENTS: I. La previsión de Habermas. – II. La estabilidad del mundo de la vida como condición. – III. Foucault y el neoliberalismo como solución. – IV. La previsión kantiana. – V. La imposibilidad de un escenario schmittiano.

ABSTRACT: In the framework of his theory of social evolution, Habermas systemically analysed the legitimacy of State-regulated capitalism, in a dual approach that addressed both its objective material dimension and the subjectivity of the psychic individuals that compose it, showing that the experience of the crisis (accentuated after May 1968) was produced by the contradiction of both spheres. Foucault's analysis of neoliberalism, filtered by the Habermasian theory, allow us to affirm that it represented a civilizatory revolution, which established a new organisational principle of the social system, capable of overcoming the crisis of late capitalism's legitimacy, modifying both its objective limits (financialization) and the subjective dimension of motivation (*homo oeconomicus*). However, after 2008 we can say that neoliberalism, whose model is pyramidal and undermines the foundations of the welfare state, has not succeeded in its task of naturalising the crisis and avoiding democracy. It has nonetheless debilitated the public sphere: in the European context, a psychic material of individuals socialised in neoliberalism express their existential restlessness in an expressive and unreflective way, far from the ideal of communicative discursive ethics, through populism. Those concerns are partly fuelled by the problem of public debt, which is at the centre of the mediation between the subjective life and the objective political economy. The imbalances it causes (about which Kant already warned us) generates anti-federal impulses, in a low intensity Schmittianism. To redirect those impulses towards a peaceful federation of European states (the Kantian project) is the political task of the present.

KEYWORDS: populism – neoliberalism – European Union – Habermas – Foucault – Kant.

* Catedrático de Filosofía y Director del Departamento de Filosofía y Sociedad, Universidad Complutense de Madrid, jlwillac@filos.ucm.es. Este *Article* se desarrolla en el marco del proyecto de investigación Biblioteca Saavedra Fajardo (V): Populismo versus Republicanismo: el reto político de la segunda globalización, financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (Referencia FFI2016-75978-R).

I. LA PREVISIÓN DE HABERMAS

Cuando hacia 1973 Habermas quería iniciar una “teoría de la evolución social”¹ como base de la teoría de la sociedad, se concentró en los problemas de legitimidad del capitalismo tardío. En su proyecto teórico general, esos problemas podrían encontrar solución en el marco de una teoría de la acción comunicativa. Para ello partió de un concepto de crisis² referida al “capitalismo regulado por el Estado” que elaboró desde la teoría de sistemas: crisis es la experiencia de un sistema cuando su posibilidad de superar problemas es menor que las exigencias de autoconservación. Por eso dijo que “las crisis son perturbaciones que atacan la integración sistémica”.³ Habermas era consciente de que esto le obligaba a aceptar toda la terminología de la teoría de sistemas y distinguir entre subestructuras fundamentales que implicaban autoconservación y otras que permiten variabilidad. Sin embargo, la teoría de sistemas le parecía parcial. Él todavía sentía la vieja necesidad de atender sujeto y objeto y consideró que se podría hablar de crisis real sólo cuando a este proceso objetivo sistémico se añadiese la experiencia *subjetiva*. Cuando “los miembros de la sociedad experimentan los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social podemos hablar de crisis”.⁴ En suma, crisis era una perturbación de la racionalidad objetiva y subjetiva a la vez, algo parecido a lo que Antonio Gramsci podía llamar crisis orgánica.⁵ En la crisis, los problemas de estructura deben *experimentarse* como problemas de integración social. Así debe entrar en escena el horizonte anómico. No sólo se desintegran estructuras sociales, sino psiquismos. Al no aceptar un mero fenómeno de conciencia, ni una mera objetividad observable, Habermas intentó una teoría de la *experiencia de la crisis* que fuera diferente de la ideología de la crisis. Como toda experiencia debía afectar al sujeto y al objeto. El sistema debía percibirse como crisis de autogobierno y la opinión pública debía percibirlo como integración social amenazada. Así se captaba el vínculo frágil entre integración sistémica e integración social, racionalidad objetiva y subjetiva, capitalismo y democracia, institución y mundo de la vida, facticidad y validez.

Como se recordará, la aproximación de Habermas tenía un malentendido. Para él, la integración social se realizaba en instituciones con sujetos hablantes y actuantes, y por eso argumentaba que estos humanos conformaban aspectos del mundo de vida estructurados por símbolos. Así Habermas organizaba un desplazamiento que iba des-

¹ Para una introducción a esta problemática aparentemente weberiana cf. J.L. VILLACAÑAS, *Racionalización y evolución: teoría e historia de la modernidad en la obra de Habermas*, en *Daimon: Revista de Filosofía*, 1989, p. 177 *et seq.*

² Para otras teorías de la crisis, cf. J.L. VILLACAÑAS, *Crisis: ensayo de definición*, en *Vínculos de Historia*, 2013, p. 121 *et seq.*

³ J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra, 1999, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵ A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Torino: Einaudi Editore, 1975. Gramsci habla de crisis orgánica por ejemplo en *Quaderno 13*, párr. 23.

de la estructura sistémica, entregada al autogobierno y la adaptación, al mundo de la vida con sus valores e instituciones, entregada a la integración. Un elemento limitaba al otro: la integración sistémica es un límite de la integración social y establece de forma coactiva funciones de dependencia; la integración social es un dato para la integración sistémica, que asume sus coacciones pero no entra en analizar su valor normativo, algo cuya reactivación corresponde en exclusiva al mundo de la vida. Ante la presión del “imperialismo conceptual” de Luhmann, que pretendía absolutizar el aspecto de autogobierno, incluyendo como un medio de él las “pretensiones de validez constitutivas para la reproducción cultural de la vida”, al mismo nivel que el dinero, poder e influencia, Habermas se entregó a este dualismo que en el fondo establecía conexiones entre estructuras normativas y condiciones materiales, lo que equivalía al mundo de la vida y su soporte sistémico. Este asunto formaba parte de la teoría de la evolución social porque desde la conexión de estos dos aspectos podían desprenderse los límites que permitían apreciar la continuidad histórica de un sistema social o su relevo. Por eso, para Habermas, era necesario analizar el problema en el contexto de su “sentido histórico”. Su función era mostrar los grados de variabilidad de los patrones de normalidad que una sociedad podía soportar sin perder su patrimonio histórico.

Nadie puede ignorar el valor sistemático de esta aproximación, y la invoco porque permite plantear el problema de nuestro presente con claridad: ¿Cuándo estamos en un margen de variación normal, de tal modo que podemos vernos dentro de una formación de la evolución social históricamente asentada?; ¿o cuándo hemos dejado escapar nuestro patrimonio de identidad y ya hemos entrado en otro momento evolutivo? Por supuesto, Habermas estaba interesado en una regulación normativa de la evolución, algo que nosotros no tenemos claro. Pero podemos seguirlo en un trecho. La posibilidad de dilucidar aquellas preguntas pasaba por comprobar las relaciones entre el subsistema de estructuras normativas, los sistemas de estatus, las formas de vida culturales, que marcan la identidad y la integración, con las instituciones políticas y las económicas que marcan el gobierno.⁶ En suma, se trataba de hallar criterios de variación del cambio estructural de tal manera que nos permitieran declarar la identidad o no de una formación social. Para ello se usaba el paradigma marxista de principio de organización, que marcaba los límites de los principios sistémicos, autogubernativos y que influía de modo no completamente claro en los arsenales normativos. Así Habermas no solo reconducía a sus nuevos planteamientos sus distinciones clásicas entre teoría y praxis, sino también sus análisis marxistas. Pero a diferencia del marxismo, que establecía una conexión fuerte entre sistema económico y sistema ideológico, Habermas defendía una autonomía de esferas, de tal modo que “la variación de los patrones de normalidad está limitada [no por la infraestructura productiva sino] por una lógica del desarrollo de las estructuras de la imagen del mundo, que no se encuentra a dispo-

⁶J. HABERMAS, *Problemas de legitimación*, cit., p. 29.

sición de los imperativos de incremento de poder”.⁷ De este modo, mantenía de forma clara la dualidad entre sociedad civil, por un lado, y poder del Estado ampliado con los poderes de regulación económica propios del capitalismo de Estado, por otro.

En realidad, con ecos de sus viejas aproximaciones a Freud, mostró de forma clara que esas estructuras de imagen del mundo estaban en una relación paradójica. Habermas desplegó esa paradoja con un argumento que mostraba la diferencia entre la apropiación de la naturaleza exterior mediante la producción y la apropiación de la naturaleza interior, mediante estructuras simbólicas. Mientras que la primera, con la racionalización objetiva, disminuye la contingencia de la naturaleza exterior, la segunda presenta una “individualización creciente” de la naturaleza interior, que “inmuniza a los individuos socializados contra las decisiones del centro de autogobierno diferenciado”.⁸ Esto es: Habermas mostró la paradoja del sistema social (relación entre sistema de gobierno y sistema de integración) bajo condiciones de capitalismo avanzado regulado por el Estado: cuanto más se domina genéricamente la naturaleza exterior, más exigencias de individuación plantea la naturaleza interior. Habermas pensaba, de forma coherente, que sólo una individualización psíquica atravesada por la cuestión normativa, anclada en un mundo de vida intersubjetivo, permitiría desplegar al individuo una relación adecuada con el autogobierno, de tal manera que no hiciera estallar la paradoja en un brote anómico. Las exigencias de individuación creciente podrían ser atendidas en los sistemas de integración dependientes del mundo de la vida, de tal manera que no se dirigieran contra los sistemas de gobierno. De este modo, el mundo de la vida, reproduciéndose, no nos llevaría a una crisis evolutiva, sino que estaría en condiciones de regular sus relaciones con el sistema de gobierno, sin romper ni cuestionar su legitimidad. En suma: los psiquismos eran a la vez ambiente y elementos del sistema. Si no se gobiernan con su manera apropiada, mediante renovación del mundo de la vida, entonces amenazarían el sistema desde dentro desafiando al autogobierno. Si dejamos la sociedad solo como producción, autogobierno y poder, entonces nada nos permitía arreglar esa capacidad de inmunizarse que tienen los individuos frente al poder. Como vemos, el libro de 1973 era una respuesta al fenómeno que había estallado en 1968 en París.

II. LA ESTABILIDAD DEL MUNDO DE LA VIDA COMO CONDICIÓN

Habermas mismo fue el que se concentró en la cuestión de la inmunidad y fue él también quien, en su teoría evolutiva, propuso que tras el capitalismo de organización, debía pensarse el momento poscapitalista y posmoderno.⁹ De hecho, toda su aspiración era “explorar las posibilidades de una sociedad posmoderna” como atravesada por un principio de organización nuevo. Sin embargo, todo su sistema se basaba en una dife-

⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibid.*, p. 44.

rencia entre el aprendizaje no reflexivo y el aprendizaje reflexivo. Su voluntad era enlazar claramente mundo de la vida prerreflexivo, aprendizaje reflexivo y acción comunicativa capaz de integrar los elementos discursivos, expresivos y volitivos. Aquí se dejaba ver el discípulo de Husserl que mostraba cómo el mundo de la vida debía tornarse reflexivo y someterse a las exigencias de normatividad universal capaz de autorregularlo. Así se forjaría un sujeto capaz de no caer en la paradoja de un dominio interior de consecuencias anómicas. Pero esto era solo un lado de la cuestión. La aspiración de Habermas era apreciar si el capitalismo había pasado a una “formación social poscapitalista que dejó atrás la crisis como la forma en que transcurre el crecimiento económico”.¹⁰ Esto implicaba si el capitalismo tardío podía “emprender una autosuperación por vía evolutiva”¹¹ de tal manera que superara la presencia de las crisis. Pero si no era así, se trataba de saber si, por el contrario, esta crisis podía generar una acción política dirigida a fines de autopreservación o más bien produciría una disfuncionalización anárquica con alto potencial anómico,¹² como había mostrado mayo del 68. Habermas parecía creer en 1973 que la tendencia a la crisis quizá podría superarse, pero que en todo caso, con crisis o sin crisis, era urgente reelaborar el psiquismo de forma reflexiva y asentada en el mundo de la vida, de tal modo que el individualismo inmunizador no fuera el topo del sistema. Por mucho que el sistema se hubiera protegido el flanco objetivo de la crisis, debía proteger el flanco subjetivo de la crisis.

Para garantizar este juego complejo de instancias se tendrían que mantener ciertos límites relativos a los dos sistemas, que Habermas fijó así: el equilibrio ecológico, el equilibrio antropológico, y el equilibrio internacional. Ahora bien, esos límites eran también límites al crecimiento. Habermas no se planteó el auténtico problema entonces; a saber, si el principio organizativo podría seguir siendo el capitalismo, tras reconocer que el sistema productivo tenía límites insalvables si quería mantener estos equilibrios capaces de evitar una crisis sistémica. Sólo así, superada una amenaza de crisis sistémica, el problema del capitalismo tardío podría centrarse en la paradoja que antes apreciamos: una naturaleza externa controlada que tendía a producir una naturaleza interna amenazante. Por supuesto, la pregunta última, la de si un capitalismo capaz de aceptar límites no estaba ya transitando a otra cosa, no fue planteada. El sometimiento a la regulación del Estado parecía inducir a la creencia de que el capitalismo aceptaría una imposición tan dura. Esta era una ilusión óptica.

Teníamos así en 1973 apuntado el diseño de la nueva época del Antropoceno, aquella que comprendía la necesidad de limitar la huella entrópica tanto en la naturaleza como en el psiquismo, lo que implica limitar el crecimiento. Pero incluso bajo ese escenario, el problema central era que “para [conocer] los límites de saturación de los sis-

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹² *Ibid.*, p. 79.

temas de personalidad no existe señal unívoca".¹³ Esto es: la condición más frágil y difícil de cumplir del escenario habermasiano se alojaba en el sistema psíquico. Los límites de la Tierra eran un factor objetivo para Habermas, por mucho que no tuviera a la vista la producción de un estado ecológico anómico. El Equilibrio internacional parecía una situación estable en 1973. El psiquismo y sus complejas dependencias del mundo de la vida era sin embargo una variable indomable. Fue entonces cuando Habermas expuso su tesis fundamental: "Discierno un límite, sin embargo, en el tipo de socialización mediante el cual los sistemas sociales han engendrado hasta hoy sus *motivaciones* de acción".¹⁴ Esa era la prestación del mundo de vida. Por eso se consideraba necesario y Habermas se entregó a la meritoria tarea de protegerlo y describirlo, en un proceso en el que era acompañado en silencio por Blumenberg, pero con un detalle central innovador que Habermas no percibió. Blumenberg siempre creyó que los elementos de la técnica intervienen en las alteraciones del mundo de la vida y que por tanto sufren sacudidas, ajustes y transformaciones en las que debería implicarse una fenomenología.

Resumamos: la crisis como experiencia podía ser evitada bajo dos condiciones: limitación del capitalismo, primera; pero además sólo si los problemas de los límites productivos y sus consecuencias podían ser compensados por renovaciones simbólicas de la identidad individual, capaces de producir motivaciones que permitieran caminar en el mismo sentido de autolimitación que propondría el autogobierno. Esto significaba que la madurez psíquica de la población, dotada de estructuras reflexivas democráticas, acompañaría el cambio del sistema productivo en el sentido de reconocerse limitado en su dominio de la naturaleza. Sólo un sujeto capaz de limitar su entropía podría limitar la entropía ecológica. Pero Habermas no pudo dejar de percibir que todavía era posible una segunda opción que neutralizaba a su manera la amenaza del psiquismo inmune al autogobierno. Pues en efecto, se podía llegar a esta situación: que la capacidad de autogobierno del sistema aumentase cuando las instancias de las decisiones fueran capaces de proclamarse independientes de las motivaciones de los miembros del sistema. Hasta ahora esto no sucedía porque, bajo el Estado, se conectaba el sistema de gobierno, poder y dinero con el mundo de la vida por medio de la democracia, conectando gobierno y motivación. Frente a ella, Habermas entreveía la opción que se seguiría luego del aumento de una gobernanza no democrática ajena a las motivaciones de los miembros del sistema. Para Habermas esta era una mala salida. Pues mientras estuviera vigente el mundo de la vida, la motivación por socialización era inevitable, y la lealtad ante decisiones inmotivadas muy problemática. Esto es: en condiciones de mundo de la vida, el vínculo entre el individuo y el autogobierno no podría dejar de estar producido por la creencia en el valor de las decisiones, en su conexión con las motivaciones. En suma, el problema se planteaba en términos del problema de la legitimación weberiana, que atravesaba todo el libro

¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴ *Ibidem.*

para estallar al final. En suma, sólo se podía ir por el camino de la gobernanza y mantener la estabilidad de los sistemas psíquicos si se modificaba la forma de socialización, se destruía el mundo de la vida y se rompía la identidad de sistemas culturales y sus últimos entornos normativos. Esto fue el camino emprendido justo por aquellos días por el neoliberalismo. Para lograr el nuevo equilibrio, los motivos del actuar deberían estar exentos de normas necesitadas de justificación, ajenas al mundo de la vida, y las estructuras de personalidad no tendrían que ser interpretadas para garantizar la identidad. Esto sólo podría abrirse camino mediante una colonización del interior del psiquismo alrededor de un núcleo *a priori* que no necesitaría reproducirse en sistemas comunicativos, sino darse por supuesto en todos ellos. Ese núcleo *a priori* de colonización del psiquismo debería ser el mismo que el principio capitalista, el principio del dinero y el principio de poder. Esta fue la premisa del *homo oeconomicus* y la estrategia que le hizo decir a Thatcher que la economía era un método, que el objetivo era el alma. Cuando el proceso estuviera concluido, la aceptación de decisiones podría ser inmotivada, pues estaría ajustada a la única motivación trascendental. El problema final lo planteaba así Habermas: si en las sociedades del capitalismo tardío ya se imponía la disolución de la organización comunicativa de la conducta.¹⁵ Si era así, se podría eliminar la crisis de legitimidad si se eliminaba la necesidad de la motivación. Como se ve, todo el problema venía a reposar sobre el tratamiento de la motivación. Habermas pensaba descubrir la roca de su apuesta: puesto que no hay otro camino para la motivación que la socialización, parecía contradictorio que se abriera camino una socialización que implicara asentar la motivación de la aceptación del *a priori* de una ocupación absoluta del sujeto por el dinero. Y lo era. Pero se abrió camino. Es como si los diseñadores del neoliberalismo leyeran a Habermas. Y él, enfrascado en contestar a Luhmann, encerrados los dos en una autorreferencialidad autista, no se dio cuenta.

III. FOUCAULT Y EL NEOLIBERALISMO COMO SOLUCIÓN

Lo que Habermas no percibió, lo vio venir Foucault. Aunque el propio Foucault confesó que estaba influido por la Escuela de Frankfurt, es difícil pensar que hubiera leído *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* para la realización del curso de 1978-1979 dedicado al *Nacimiento de la biopolítica*.¹⁶ Por supuesto, Habermas no es citado en él. Sin embargo, ambos libros están conectados de forma misteriosa, tanto que uno viene a responder al otro. El neoliberalismo, esta es mi tesis, debe ser entendido como la solución temporal a los problemas de legitimidad del capitalismo tardío tal y como lo plantaba Habermas. Fue la huida hacia adelante para evitar el siguiente paso regulativo: el de los límites. Esa salida afectaba a las tres condiciones que veía Habermas centrales para transitar a un principio organizativo resistente a las crisis. Primero, al consti-

¹⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶ M. FOUCAULT, *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

tuirse con el nuevo pacto Nixon/Mao desarticulaba el equilibrio de las relaciones internacionales basado en la bipolaridad de bloques; segundo, al imponer una motivación *a priori* del sistema psíquico en el dinero, se superaban los límites que los sistemas de socialización ofrecían a la formación de motivación del sistema psíquico mediante procesos de comunicación basados en la ética discursiva; tercero, porque venía a relativizar los límites de la explotación de la naturaleza, primero mediante una insensibilidad al control de la huella entrópica como motivo, y segundo mediante la creciente formación de universos virtuales como ámbito donde habitan objetos de motivación. Al impulsar estas tres innovaciones a la vez, el neoliberalismo estaba en condiciones de ir más allá del capitalismo tardío regulado por el Estado y sus sistemas de equilibrios, cuya última instancia implicaba una concepción democrática. Esto es lo que se apreció cuando Foucault valoró el neoliberalismo como el final de la época de la economía política, siempre centrada en las viejas relaciones entre Estado y Capitalismo.

Pero aunque apreció el asunto central, el libro de Foucault, curiosamente, no estuvo en condiciones de medir la novedad del proceso que pretendía describir. En la medida en que se implicó de una forma excesiva en ver al neoliberalismo en la línea de los liberalismos históricos, como heredero de las viejas batallas por la naturaleza de las cosas, la fisiocracia y el ordoliberalismo, no supo ver que estábamos ante una revolución civilizatoria. Si se hubiera colocado en el terreno evolutivo correcto de Habermas, sin duda habría podido ver que estábamos ante un cambio en el principio organizativo completo del sistema social, capaz de sortear los límites y problemas de legitimación del capitalismo tardío. Eso implicaba un desplazamiento claro del fundamento sistémico de las tomas de decisiones del autogobierno, y una alteración adecuada de las bases psíquicas capaces de ajustarse al nuevo principio. Pero también implicaba, y esto era lo decisivo, una fase posterior del capitalismo que ya no pasaba por el capitalismo regulado por el Estado. En realidad, quiero decir que solo cuando miramos el libro de Foucault desde el libro de Habermas alcanzamos a comprender el extraordinario cambio que estaba describiendo Foucault, que sólo alcanzaba su dimensión epocal desde la doctrina evolutiva de Habermas. Por supuesto, los aspectos negativos del nuevo principio quedaron ocultados adicionalmente por la salutación que de las nuevas técnicas capitalista hicieron los teóricos de la multitud y de la virtualidad. La sobriedad y la mirada compleja de Habermas fueron sencillamente aplastadas por las ideologías filosóficas parisinas que describían los efectos del nuevo capitalismo como el resultado de la emancipación ontológica y el cumplimiento de la liberación de la historia del ser, ese argumento apologetico del filósofo nazi Heidegger. Foucault se sintió finalmente incómodo con esa compañía y confesó su apuesta final por la Ilustración.

La capacidad de moverse con clarividencia entre los vínculos filosóficos que nos ofrecen las ideas del presente siempre es limitada. Eso depende de la singularidad extrema y compleja de los sistemas psíquicos sobre todo cuando se empeñan en procesos de búsqueda continuos. Por eso, cuando en 1985, en *Der philosophische Diskurs*

der Moderne,¹⁷ Habermas se aproximó a la obra de Foucault, no pudo ver hasta qué punto *El nacimiento de la biopolítica* era la respuesta real a su obra de 1973. Aunque Habermas conocía algunos de los trabajos de los seminarios de Foucault que intentaban apresar el sentido de una sociedad de normalización,¹⁸ y deseaban resistir a una sociedad disciplinaria amenazante mediante estrategias que estaban más allá de la soberanía;¹⁹ y aunque se aproximó al sentido de la genealogía, no estuvo en condiciones de entender el nuevo sentido de la biopolítica como solución a su problema de legitimación, y el neoliberalismo como aspiración a un nuevo momento evolutivo del capitalismo. El Foucault de Habermas nunca dejó de ser el de *Vigilar y Castigar* y su acusación fue que carecía de los “fundamentos normativos de la crítica”²⁰ porque en realidad – y en esto tenía razón – no tenía una teoría adecuada de la vida.²¹ Visiblemente escandalizado porque Foucault quería hacer una historia que radicalizaba lo que para él ya era la dimensión relativista de Max Weber, y porque no se venía a separar el saber del poder,²² Habermas decretó que su historicismo radical acababa en un “incurable subjetivismo”.²³ Aquí fue despistado por Paul Veyne, cuyo libro *Foucault révolutionne l'histoire*, de 1978,²⁴ había recogido el guante de dignificar las ciencias humanas con los nuevos desarrollos del autor. Fue una pérdida de perspectiva, inevitablemente condicionada por una falta de diálogo y por el diferente tiempo de la publicación y de la búsqueda.

Pero hoy, con una perspectiva suficientemente mejor, podemos ver que lo que venía a significar el nuevo poder pastoral de la biopolítica en el fondo era el cuidado de la subjetividad en un contexto que ya se había desprendido de toda dimensión escatológica, pero que también había escapado a los poderes decisorios del Estado. En realidad, el nuevo poder pastoral estaba en manos de la sacramentalidad universal del mercado. Abordaba así el problema de la motivación que Habermas había dejado irresuelto y lo hacía produciendo una alteración radical de la vieja formación de la subjetividad desde contextos de interacción social y de intercambio normativo en favor de una creciente naturalización de los motivos del *homo œconomicus*. Este ya podía prescindir de la socialización, elevando a absoluto el ego individual de la economía liberal anclado a su

¹⁷ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

¹⁸ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, p. 346., cita una lección de Foucault en el Collège de France, la del 7 de enero de 1976. Habermas tomó la cita de M. FOUCAULT, *Dispositive der Macht*, Berlin: Merve Verlag, 1978.

¹⁹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico*, cit., p. 339.

²⁰ *Ibid.*, p. 342.

²¹ Para desplegar este argumento, cf. J.L. VILLACAÑAS, *Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología*, en R. CASTRO y A. SALINAS (eds), *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid: Escolar y Mayo, 2016, p. 185 *et seq.*

²² J. HABERMAS, *El discurso filosófico*, cit., p. 297.

²³ *Ibid.*, p. 330.

²⁴ P. VEYNE, *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris: Éditions du Seuil, 1978.

principio de utilidad marginal como administración del principio de placer. Al proponer este individuo como parte de la naturaleza de las cosas, el neoliberalismo redujo el reto del dominio de la realidad interior a una variación del reto del dominio de una realidad exterior. El sujeto no tenía como aspiración el control de la realidad natural externa. El único contenido de su psiquismo fue la interiorización de las reglas naturales de la economía liberal, ese conjunto de abstracciones. Con ello, las decisiones tomadas por las agencias de autogobierno sistémico no podían separarse a fortiori de las reglas del psiquismo, ni este podía ofrecerle una resistencia motivacional. Unas regulaban la naturaleza de las cosas en el fuero externo, mientras que el *homo œconomicus* regulaba la misma naturaleza de las cosas en el escenario interno. Con ello el mundo, como pronto denunciaron alarmados los psicoanalistas lacanianos como Jean-Claude Milner, pasaba a ser política de las cosas.²⁵ En ese mundo, al sujeto singular le estaba reservada la administración de sí mismo según ese principio económico interno, mientras que todo lo demás de él estaba administrado por los otros. Pero las leyes eran las mismas, ya las manejaran las grandes agendas mundiales, ya las manejara el singular. Era una armonía preestablecida que no podía ocultar su aspiración utópica. Por eso el nuevo rostro del gobierno biopolítico se podía permitir abandonar la soberanía y convertirse en una técnica de gobierno pastoral, *omnes et singulatim*.

Por supuesto, tanto desde el punto de vista de la gobernación sistémica, como desde el punto de vista de la integración social, el neoliberalismo significó un cambio de principio organizativo. Pues respecto de lo primero, abandonó las perturbaciones que para el capitalismo tardío suponían las crisis de producción, al dejar de concentrarse en el capitalismo productivo para enrolarse en el tratamiento del dinero, ese objeto abstracto que podía plegarse a las exigencias tanto de la economía liberal, como del principio motivacional unitario e invasivo del psiquismo. Fue esa concentración en el dinero lo que permitió naturalizar el nuevo poder/saber de la gobernanza. Esta decisión central, por lo demás propia de una evolución civilizatoria que presionaba en favor de la virtualidad y la abstracción, la motivación elemental y la superación de la economía política, ofreció al neoliberalismo su apuesta por el capitalismo financiero. Desde el punto de vista de la integración social, se pudieron abandonar todas las formas tradicionales de socialización al vincular el *homo œconomicus* singular a las reglas naturales del dinero. Con ello la socialización, al aceptar la motivación de dinero como la natural y en cierto modo el *a priori* de la nueva subjetividad, pudo esperar desplegarse por la vía de la pura racionalidad formal liberal de la competencia, algo que todavía vemos cuando se quiere incluir economía financiera entre las enseñanzas transversales escolares. Pues sin el dominio de los sistemas educativos este programa no podrá funcionar. Con la formulación de la teoría de Gary Becker, profusamente citado por Foucault,²⁶ que

²⁵ J.-C. MILNER, *La politique des choses*, Paris: Navarin, 2005.

²⁶ M. FOUCAULT, *El nacimiento*, cit., pp. 255-268.

transformó la *ratio* económica en *ratio* general humana, se logró que los dos aspectos del capitalismo (externo e interno) quedaran reunificados. El capitalismo financiero con ello no parecía disponer de límites en su capacidad de crecimiento, en la medida en que reposaba en dimensiones virtuales y abstractas como el dinero. Por supuesto, que acabó generando una teoría propia de los equilibrios de las relaciones internacionales, destruyendo todos los bloques en favor de una globalización que no parecía dejar lugar a decisiones existenciales y políticas.

Hoy sabemos que el caballo de Troya de esta construcción fue la paulatina transformación del fundamento mismo del Estado de bienestar. Pues de ser un agente redistribuidor basado sobre el sistema productivo (mediante pleno empleo o mediante alza de impuestos progresivos), pasó a ser un agente redistribuidor sobre crédito, algo que tiene efectos letales sobre la motivación. Este movimiento ofreció al capitalismo financiero su centralidad y permitió destruir el capitalismo regulado por el Estado que, con el endeudamiento internacional, vio cómo perdía su soberanía a manos de las grandes corporaciones de acreedores. Por supuesto que esta retirada del Estado significó un gran avance en la separación de las grandes decisiones de autogobierno de las estructuras motivacionales de los singulares. Pero sobre todo la aspiración consistía en alterar de manera profunda el significado de la crisis, que ahora pasaba a ser un suceso natural, como una catástrofe. No sólo los singulares debían pensar que la crisis era una secuencia natural de la libertad económica, el resultado de una limitada adaptación darwinista según las reglas del mercado, sino que respecto a ella no había un sujeto soberano que debiera intervenir desde alguna instancia trascendental al mero devenir natural. En la medida en que el Estado era cortocircuitado, el singular encontraba un motivo más para retirar los aportes de motivación a la interacción social y a la democracia. Como Habermas había previsto de forma clara, esto significaba una pérdida de identidad en el mundo de la vida, una separación de los aspectos normativos y simbólicos que reinan en este, una disminución drástica de la acción comunicativa y eso que llamamos una despolitización creciente.

En la clase del 7 de marzo de 1979, Foucault vio algo que Habermas no logró identificar en sus libros. Que la disociación entre lo económico y lo social llevaba consigo una renuncia al pleno empleo que retiraba sus fundamentos al Estado de bienestar²⁷. Por supuesto, la investigación de Foucault era bastante preliminar y él mismo no sabía muy cómo avanzar por ese camino, como lo testimonia la lógica de su curso, que iba de la historia del pasado a un presente abierto, pero no entreveía el futuro. Sin embargo, ese libro ha determinado toda la agenda intelectual, en la medida en que nos permitió identificar la destrucción del escenario teórico de Habermas, a saber, el sueño de que los sistemas luhmanianos de autogobierno fueran acompañados por la autorregulación de los sistemas comunicativos de integración, de tal modo que las sociedades occiden-

²⁷ *Ibid.*, p. 247.

tales fueran reflexivas y prácticas y pudieran encarar con garantías su apertura y riesgos históricos. Pero en cierto modo entonces se concretó el evolucionismo de Habermas, pues se abría una forma alternativa de la teoría marxista de la historia cuajada de elementos utópicos. Era un capitalismo financiero cuyas crisis no producían conciencia de clase. El sueño perfecto. El resto podía cubrirse con el darwinismo de la selección natural, la nueva forma de identificar a los elegidos. Había vidas precarias y vida solventes. Como especies aptas o inaptas, razas superiores o inferiores.²⁸ Sin embargo, la estructura del pensamiento de Habermas, compleja y articulada, seguía ahí, interesante para plantearnos el reto de pensar el neoliberalismo como un nuevo principio de organización social y sus posibilidades de ser una nueva etapa del capitalismo. Se trataba de ver si ese nuevo principio podía elevarse a formación social capaz de tener más probabilidades de autopreservación que de crisis. Aquí, desde luego, Foucault nos abandona. Por eso es interesante seguir leyendo a Habermas.

IV. LA PREVISIÓN KANTIANA

Mientras tanto, la crisis del dispositivo neoliberal en 2008 ha mostrado justamente la fragilidad del nuevo sistema de organización basado en el capital financiero y ha tensado todas las aspiraciones a la configuración de un universo capaz de superar los límites y equilibrios que Habermas propuso. El neoliberalismo no era un proyecto, como el de Habermas, para neutralizar la crisis, sino justamente para naturalizarlas. Habermas era realista al plantear que, en Estados dotados de formas democráticas, lo mejor era asentar las condiciones de posibilidad de las mismas, y eso era mantener el mundo de la vida, los procesos de socialización, la articulación de motivaciones sobre normas y los vínculos entre decisiones y motivaciones mediante legitimidad. El neoliberalismo, que no ha podido eliminar la democracia, no ha podido culminar su proyecto de naturalizar la crisis. Y sin embargo, como forma organizativa del nuevo capitalismo, el financiero no puede albergar una promesa universal, como a su manera lo hizo el productivo, pues su naturaleza especulativa librada a su aire es piramidal y no universalizable. Eso ha despertado la necesidad de regulación estatal y con ella ha reforzado la motivación democrática. Todo esto se ha derivado de la indisponibilidad del tiempo: el neoliberalismo ha conocido un estallido de una crisis antes de que la forma de la democracia estuviera devaluada hasta el punto de mantener a los aparatos psíquicos en la indiferencia apolítica. Por lo tanto, ha generado una reacción política que el neoliberalismo quizá no había previsto y que ha procurado denigrar como populismo.

En estas condiciones, basta la primera impresión para mostrar hasta qué puntos nos hemos alejado de las previsiones habermasianas. El neoliberalismo no ha destrui-

²⁸ Para una elaboración más amplia del argumento, cf. J.L. VILLACAÑAS, *Vidas Precarias*, in *Levante EMV*, 10 diciembre 2013, www.levante-emv.com.

do la democracia, pero sí el mundo de la vida capaz de recrearla desde elementos normativos discusivamente forjados. En suma, la política posterior al neoliberalismo tiene que jugar a la democracia con psiquismos sin mundo de la vida, con la materia humana que el neoliberalismo crea. Esto implica sujetos con demandas muy poco articuladas y procedentes de las decepciones que el neoliberalismo ha producido. En unos, protección del dinero de las dimensiones especulativas y del deseo entregado al crédito; en otros, atención de las demandas decepcionadas por el Estado que protege ese dinero entregado a crédito. Esa es la diferencia en el norte y el sur de Europa, dotados de estructuras motivacionales diferentes, procedentes de mundos de vida erosionados de modo muy distintos. En todo caso, los sistemas de interacción social bajo la rúbrica de la atmósfera poscrisis neoliberal ya no pueden ser entregados a la acción comunicativa en condiciones de mundo de la vida estabilizado. Populismo, cuando lo miramos desde Habermas, es la exigencia de reconfigurar mundos de la vida desde las necesidades expresivas, y no tanto comunicativas. Se han abandonado todas las estructuras normativas propias de la ética discursiva. En esta están compensadas las dimensiones expresivas, veritativas y volitivas, con sus aspectos enunciativos, ilocucionarios y perlocucionarios, mientras que en la agenda dominada por el populismo se trata de procesos comunicativos desequilibrados en favor de los vínculos expresivos, vinculados a reducciones motivacionales que no han sido forjadas en los procesos de socialización.

Podemos darnos cuenta de la gravedad de este asunto si comparamos el proceso con los esquemas normativos que Kant definió en *Hacia la paz perpetua*. Hay unanimidad de que la Unión Europea fue imaginada de modo inicial como proceso de federación de Estados por el filósofo Immanuel Kant. Lo decisivo de su aproximación, que reposaba en la necesidad de impedir las guerras y las revoluciones como la de Francia, basadas en los desequilibrios de la deuda pública. Para ello, Kant propuso intensificar lo que parecía que era un proceso inevitable. No se trataba sólo de hacer interdependiente la deuda pública (a favor de Gran Bretaña), sino de interrelacionar las sociedades civiles de los países respectivos mediante los lazos del comercio y del intercambio pacífico de bienes. Lo que Kant pretendía fortalecer de este modo era sociedades civiles homogéneas transnacionales. Es preciso recordar que estas sociedades civiles generarían una competencia entre sí que garantizarían que la paz que regiría sus relaciones no implicase estancamiento y despotismo. De este modo, la competencia de las sociedades civiles substituiría a las guerras como motor de la promoción de la libertad y de la base democrática del liberto. Y esto era necesario para Kant en la medida en que los Estados que formaran parte de esta federación debían ser ante todo Estados republicanos libres y no disminuir su ámbito de libertad a través de los acuerdos a los que llegaran con otros Estados. Kant no planteó nunca las cosas como una disminución de la soberanía propia que era entregada a una instancia ignota, porque no estaba seguro que la federación de Estados diera lugar a otro Estado: "Esta federación no aspira a ninguna adquisición de ningún poder del Estado, sino única-

mente al mantenimiento y aseguramiento de la libertad de un Estado”.²⁹ Era la plenitud de la libertad de cada Estado la que llevaba a la producción de una federación para garantizar sus relaciones pacíficas. Por eso era tan importante que la sociedad civil que le sirviera de base a la federación fuera homogénea a la totalidad de los países federados. Sólo sociedades civiles homogéneas producirían constituciones políticas semejantes y de sentido libre o republicano.

Desde luego, la estrategia con la que Kant configuró el argumento estaba destinada a acabar con la lógica sacrificial y colonial de la soberanía absoluta del Estado y tenía como finalidad garantizar la paz como un derivado de la razón práctica. Para garantizar el final de la lógica sacrificial determinó que la libertad jurídica no se basaba en el principio liberal de “hacer lo que se quiera si no perjudica a nadie”, sino de no obedecer ninguna ley a la que no se haya dado aprobación previa. Sobre esta base, llamó a la federación de Estado un *foedus pacificum*, que aspiraba a acabar con las guerras para siempre.³⁰ Por supuesto que Kant entendía que si esta federación no implicaba con necesidad producir algún tipo de poder legislador supremo (*oberste gesetzgebende Gewalt*)³¹ debía implicar al menos algún subrogado del mismo, como forma de ofrecer confianza de que se cumplirá el derecho. Y este subrogado no podía ser sino el *freie Föderalismus*, lo que para Kant era el *bürgerliche Gesellschaftsbund*, la federación de la sociedad civil. Si teníamos este subrogado, entonces sería fácil alcanzar unas *öffentlichen Zwangsgesetzen*³² para así configurar un *Völkerstaat*, o *civitas gentium*. Sin embargo, en la previsión de dificultades, Kant mostró que en todo caso se podía llegar a una federación defensiva. Resulta así claro que el argumento de Kant está atravesado de dudas perennes. Lo que sacamos en limpio de su exposición es que si hay una federación de las sociedades burguesas es más fácil dotar a la federación de una estructura positiva de leyes supremas coactivas y públicas que impidan la guerra. Y él creía que esa federación de la sociedad civil se propiciaba por el espíritu comercial que, en su opinión, “antes o después se apodera de todos los pueblos”.³³ Esto era confiar en el *Geldmacht*, el más fiable de todos los poderes del Estado.

Sin embargo, Kant, en los llamados artículos preliminares a un tratado de paz perpetua entre los Estados dejó bien claro que “no debe emitirse deuda pública sobre el comercio exterior del Estado”.³⁴ Kant no tenía nada que objetar a la deuda como forma de financiación y fomentar la economía mediante obras pública o como seguro de años malos y esto tanto dentro como fuera del Estado. Pero deseaba detener su uso como *entgegenwirkende Maschine* que podían usar unos poderes contra otros. Este sistema para

²⁹ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 211.

³⁰ *Ibid.*, p. 211.

³¹ *Ibid.*, p. 212.

³² *Ibid.*, p. 212.

³³ *Ibid.*, p. 226.

³⁴ *Ibid.*, p. 198.

umentar el poder del Estado le parecía que producía un sistema de crédito (*ein Kreditsystem*) que podía dispararse (literalmente, *ins Unabsehbliche anwaschsender*, que crece hasta lo imprevisible), con deudas aseguradas (*gesicherter Schulden*). Aunque no hay unanimidad de los traductores de este párrafo, su sentido es bastante claro. El Estado no puede endeudarse a cuenta de su comercio exterior, porque esto produce un desequilibrio de poderes, lo que facilita la guerra, al obtener una financiación adicional a sus fuerzas reales que podía ser empleada contra otro Estado. Dicho endeudamiento ofrece una facilidad para hacer la guerra y por eso Kant desea prohibir la emisión de deuda para este fin belicista. Su argumento va dirigido, como es frecuente, contra las invenciones de los ingleses (ese *handelstreibenden Volks*). Aunque es verdad que Kant denuncia la producción artificial de un *Schatz zum Kriegführen*, que inicia una carrera de escalada con los tesoros de los demás pueblos, Kant llama la atención de forma muy clara sobre los efectos desestabilizadores de este proceder. Pues si mantiene la escalada, sólo puede bajar por una caída de las tasas o intereses. Sin embargo, la clave es que hasta llegar ahí, a la caída, se mantendrán altas mucho tiempo sencillamente de forma especulativa o como Kant dice por el fomento o escalada de las operaciones (*Belebung des Verkehrs*).³⁵ Kant temía que esta detracción de dinero en intereses de la deuda repercutiese de forma negativa en la industria y en las ganancias. Este empobrecimiento de la sociedad en beneficio de la acumulación del tesoro de deuda en manos del Estado le parecía catastrófico porque llevaba de forma clara a la *unvermeidliche Staatsbankrott* y además arrastraría a otros Estados inocentes a un colapso económico.

V. LA IMPOSIBILIDAD DE UN ESCENARIO SCHMITTIANO

Se ve así que Kant está en nuestra conversación. Constituye nuestra conversación. Pero cuando lo leemos con esta proyección de Habermas y de Foucault, nos damos cuenta de que la argumentación, aparentemente reductora de Kant, deviene central bajo un régimen que hemos llamado neoliberal. Sea como sea el proceso real, no cabe duda de que ese régimen ha hecho de la deuda pública el asunto central de las motivaciones. Enraizado en las vivencias básicas del mundo de la vida en la medida en que depende de viejas experiencias relativas a la estabilidad de la moneda y de los ahorros, este asunto ha sido determinante, según la previsión habermasiana, en la relación entre el mundo de la vida y las instancias de gobierno y ha centrado la agenda democrática. Pero la diferente posición de los pueblos de la federación respecto a estas cuestiones centrales, ha impedido la formación de una federación libre de la sociedad civil. En realidad, si miramos el fondo del argumento de Kant, el problema de la deuda pública adquiere su relevancia central porque una escalada impide la formación de una homogeneidad de sociedades civiles que ha de prestar la base a la federación de pueblos. Y es-

³⁵ *Ibid.*, p. 199.

to es lo que hemos apreciado realmente tras la crisis de la deuda en Europa. Por supuesto que para estos problemas, el trabajo de Foucault acerca del nacimiento de la biopolítica resulta poco útil. Por supuesto que la relevancia del problema de la deuda, del dinero y de la escalada financiera para la formación del mundo de la vida no implica que el mundo de la vida haya sido completamente colonizado por la dimensión económica. La base del análisis creo que debe ser habermasiana, pero con los matices que han despertado los análisis sobre neoliberalismo. En todo caso, lo único seguro es que la homogeneidad de los pueblos europeos ha sufrido un retroceso, como consecuencia de los desequilibrios en deuda pública.

Llegados a este punto, la cuestión es si ese retroceso en homogeneidad de sociedad civil va a implicar un retroceso en la federación de Estados. Y aquí es donde el problema del neoliberalismo muestra su dimensión abstracta y utópica insuperable. Pues lo que hemos apreciado realmente es que el retroceso en la federación de Estados en el caso de Gran Bretaña no ha tenido tanto que ver con el problema de la deuda, sino con otros asuntos que inciden en el mundo de la vida desde otros componentes. A esa dimensión más integral de los factores propios del mundo de la vida que no está atravesada directamente con los presupuestos implícitos de la seguridad con el dinero, a esa dimensión que está más allá del mundo de la vida colonizado por el neoliberalismo, le podemos llamar dimensión existencial del mundo de la vida. Estamos seguros de que el retroceso en la federación de Estados en el caso británico tiene que ver con estas condiciones existenciales del mundo de la vida y con su franja económica colonizada. Por eso, la cuestión decisiva respecto de Europa es si está en condiciones de sobredeterminar ese mundo de la vida economizada, y los movimientos antifederales que promueve, por la emergencia hasta la conciencia de los demás factores existenciales del mundo de la vida.

Como es natural, aquí como siempre la clave reside en una reflexividad adecuada sobre esta condición existencial del mundo de la vida cuando se lo mira en su integridad. Así, los populismos conservadores han iniciado una reflexión limitada que, en una mimesis de Gran Bretaña, se centra en los elementos de inquietud existencial que produce la emigración y la apertura a poblaciones con mundos de la vida alternativos. Parece sin embargo evidente que sólo una atención adecuada puede mostrar que hay un mundo de la vida europeo suficientemente nítido, cuya fortaleza indudable permitiría exponerse a mundos de vida alternativos sin grandes inquietudes. En este sentido, en la medida en que los órganos de la política tengan como finalidad este fortalecimiento de la homogeneidad existencial, podría encarar con éxito no sólo estos miedos y ansiedades, sino limitar la centralidad de los elementos del mundo de la vida colonizado por la economía. Ahora bien, ¿cuál es la dimensión central del mundo de la vida que emerge a la reflexión cuando se mira de forma central? Este problema es el decisivo, pues pone ante nosotros el verdadero problema que Habermas no estuvo en condiciones de apreciar. Que la motivación, aunque está relacionada con la socialización, no siempre está accesible a los procesos discursivos ni emerge de forma automática en los siste-

mas de opinión pública. La traducción de este problema a nuestro caso es esta: la inquietud existencial es opaca a sus verdaderos motivos y estos no siempre aparecen con claridad en la discusión pública. Por eso, Carl Schmitt supo ver que un método de clarificación de esa inquietud y ansiedad consiste en la creación de un enemigo exterior en el que objetivar nuestro problema existencial. En cierto modo eso es lo que hace de nuevo el populismo, que es un schmittianismo de baja intensidad.

Sin embargo, sabemos que el proceder de Schmitt no hace sino aumentar la escalada de la ansiedad. Concentra poderes, exige instancias soberanas, hace imposible los procesos de federación, desplaza de forma permanente las dimensiones de enemistad como condición de una permanente necesidad de cohesión y genera fracturas en las homogeneidades previas con heterogeneidades incompatibles. El Schmitt de la teología política no ilumina el problema de Europa. El único Schmitt que podría iluminar los problemas de progreso y retroceso de la federación europea sería el de *El nomos de la Tierra*, porque la federación de Estados es también el intento de formación de grandes espacios. Ahora, resulta claro que la formación de grandes espacios según el dispositivo del nomos de la Tierra dista mucho de la formación de federación. En cierto modo, cuando se lee la letra pequeña de Schmitt, la formación de grandes espacios se resuelve sobre el esquema de la dirección hegemónica del pueblo más avanzado en la ordenación de los sistemas de gobierno dentro de ese *Reich* o ámbito. En suma, se trata del viejo dispositivo imperial hegeliano en el que no podemos hacer pie.

Sin embargo, parece claro que la formación de una sociedad civil homogénea, por mucho que ofrezca las bases de una federación libre de pueblos, no es suficiente para resistir la potencia heterogeneizadora del problema de la deuda y que el particularismo que esto produce puede ser ampliado por formas específicas de vivir los demás factores existenciales. Como ya hemos dicho, la solución habermasiana de generar una opinión pública basada en los complejos procesos reflexivos de la ética discursiva y la privilegiada centralidad de la acción comunicativa, es demasiado lenta y no funciona en época de crisis. Su capacidad de transformar las seguridades tradicionales del mundo de la vida es muy limitada, como se vio en los intentos fracasados de generar una constitución europea bajo el modelo de la reproducción del proceso constituyente a nivel europeo. Así las cosas, no vemos ninguna instancia que esté en condiciones de trabajar con los elementos del mundo de la vida en la dirección de una federación de pueblos y sobre esta ceguera crecen los señuelos tradicionales de la soberanía, cuya relación motivacional con el mundo de la vida están muy acreditados. En este escenario el populismo rinde sus mejores servicios. No sólo se venga de la colonización siempre molesta del mundo de la vida por la autoconciencia económica, sino que responde a los miedos e inquietudes existenciales con la invocación de la omnipotencia de la soberanía. Con ello, el proceso federal queda amenazado.

En este círculo se están moviendo gobiernos y opiniones públicas de forma permanente sin encontrar una salida en el laberinto. Y como por principio la reflexión sobre el

mundo de la vida es parcial, este círculo implica a la postre imposiciones de los elementos no reflexionados con toda la violencia de su autoafirmación. ¿Cómo salir de este escenario? ¿Cómo generar una homogeneidad existencial que limite el valor de la heterogeneidad norte/sur desde el punto de vista de la deuda y que encare a la vez las ansiedades de albergar mundos de la vida alternativos en nuestro seno? ¿Y cómo hacerlo sin entrar en la dinámica de amigo/enemigo, cuando el Terror se empeña en inducirnos a creer que esos mundos de la vida alternativos implican una amenaza cotidiana, cuando se nos induce a creer que cada musulmán alberga en su latencia un terrorista?

No lo sabemos. Pero algo es seguro. En la base del proceso europeo está la orientación hacia la paz perpetua. Y justo por eso, la producción de homogeneidad en la sociedad civil está entregada a medios limpios, discursivos. Y sólo estos medios limpios como el comercio, el intercambio y el habla, generalizados, pueden producir la sociedad civil europea que, con su federalismo libre, ofrezca la base al federalismo de los Estados. Y sólo esta federación puede impedir una forma hegeliana imperial de construir el *Reich* europeo. Estas son las líneas rojas que no podemos saltar. Pero estas líneas están muy lejos de servir de base a un proceso constituyente de unidad de pueblo que cambie la actual federación en un Estado federal. Sólo un complemento existencial adecuado puede reducir el peso de la deuda y puede unirnos en la forma de superar las ansiedades y miedos bajo el rótulo de un espacio pacífico. Sólo la incorporación al mundo de la vida de ese complemento existencial puede hacer de Europa esa comunidad existencial que no ha llegado a ser por la formación de su opinión pública por medio discursivos. Y en la búsqueda y el hallazgo de ese complemento existencial homogéneo Europa se la juega como comunidad de pueblos y Estados dispuestos a caminar hacia la paz.