

Europa y el pensamiento político del Imperio. Hacia una crítica del modernismo imperial.

Peter WAGNER

Universidad de Warwick (Gran Bretaña)
peter.wagner@iue.it

RESUMEN

Este ensayo sugiere que cierta forma de pensamiento ha alcanzado una posición central en la filosofía política contemporánea —una combinación de liberalismo individualista y racionalismo instrumental—. A este pensamiento lo denomino modernismo imperial porque se basa en una interpretación concreta del compromiso moderno con la autonomía, sesgado hacia la hegemonía. Desde ese planteamiento se procura mostrar que ésta no es la única interpretación sostenible de la modernidad y que puede estar surgiendo una auto-comprensión normativa concreta de la modernidad europea que se diferencie del modernismo imperial. El texto intenta elucidar esta tesis en dos pasos. Primero, ofrece una comparación algo esquemática del pensamiento social y político en Europa y EE.UU., muestra los rasgos básicos del modernismo imperial e indica algunas razones —históricas y contingentes— de su predominio en EE.UU., pese a que sus fuentes estén en Europa. Dado que este paso muestra que el individualismo y el instrumentalismo son los rasgos clave del modernismo imperial, el segundo paso discutirá las consecuencias de una posible futura hegemonía de ese pensamiento explorando en particular cómo la cuestión de lo común se ha vuelto problemática en la filosofía política desde el ascenso del liberalismo individualista.

Palabras clave: Modernismo imperial, liberalismo individualista, racionalismo instrumental, autonomía personal, auto-comprensión normativa, auto-determinación colectiva, libertades, libertad, democracia.

Europe and the Empire's political thought. Towards a criticism of imperial modernism

ABSTRACT

This essay suggests that a certain form of thinking has attained a pivotal position in contemporary political philosophy, namely a combination of individualist liberalism and instrumental rationalism. This thinking will heretofore be referred to as imperial modernism because it is based on a specific interpretation of the modern commitment to autonomy, biased towards hegemony. In this light, this essay aims to show that this interpretation is not the only sustainable interpretation of modernity, and that a specific normative self-understanding of European modernity may be emerging that stands in contrast to imperial modernism. This essay aims at elucidating this contrast by taking two steps. First, it will offer a slightly schematic comparison of social and political thought in Europe and the US, showing the basic features of imperial modernism and indicating some —historical and contingent— reasons for its dominance in the US, even though its sources are to be found in Europe. Since this first step will show that individualism and instrumentalism are the key features of imperial modernism, the second step will discuss the consequences of any future hegemony of such thinking, by exploring namely how the question of the common has become problematic in political philosophy in the light of the rise of individualist liberalism.

Key words: Imperial modernism, individualist liberalism, instrumental rationalism, personal autonomy, normative self-understanding, collective self-determination, freedom, liberty, democracy.

SUMARIO: 1. Introducción; 2. Interpretaciones plurales de la modernidad y el pensamiento político del imperio. 3. La libertad y lo común: repensar la modernidad más allá del modernismo imperial.

1. INTRODUCCIÓN

Con la reciente adopción de una Carta de Derechos Fundamentales y un tratado constitucional —aunque éste decepcione en buena medida algunas elevadas expectativas y esté aún pendiente de ratificación— la Unión Europea ha dado un gran paso hacia su transformación en una politeya (*polity*) por derecho propio, más allá de los

Estados-nación que la componen. No obstante, algunos de los debates que han acompañado a estos dos avances institucionales han insistido en la escasa novedad de este desarrollo político. Se ha señalado que la Carta de Derechos Fundamentales rehusa expresamente ir más allá de los derechos existentes a nivel nacional y sólo pretende reunirlos en un único documento. El tratado constitucional se valora a veces como un mero

ejercicio de arquitectura institucional, que, en el mejor de los casos, elimina algunas incoherencias de los estratos históricos de sucesivos Tratados europeos y, en el peor, petrifica ciertos mecanismos cooperativos disfuncionales unidos al regateo de poder entre los miembros. Esta imagen no es infundada, y suscita considerable escepticismo observar y analizar el proceso de integración europea, que a menudo parece errático y caótico por causa del forcejeo interno entre los diversos intereses nacionales y de grupos particulares, y de las turbulencias externas en las cambiantes constelaciones internacionales, dominadas en gran medida por los intereses de EE.UU.

Sin embargo, una mirada puramente escéptica se arriesga a pasar por alto la novedad más significativa del proceso, que es la fundación de una nueva politeya a través de la interacción deliberada de sus miembros. Esta fundación — un suceso infrecuente en la historia política— bebe de experiencias históricas vividas en, y de recursos desarrollados a lo largo de la historia de las ideas políticas y, al mismo tiempo, ocurre en un contexto dado, la situación actual, que podría denominarse «globalización» o «imperio» emergente, y se procura habilitar a la nueva politeya para responder a los elementos problemáticos de esta situación¹. Por eso algunos autores han propuesto que sea analizada en términos que trasciendan la codificación legal de las estructuras existentes y su arquitectura institucional². Jürgen Habermas, tras discutir la necesidad de «impulsos normativos» para una efectiva integración social y política de Europa —impulsos que sólo pueden surgir «mediante el solapamiento de proyectos en pro de una cultura política común»—, afirma de inmediato, por ejemplo, que esos proyectos «pueden construirse en el horizonte histórico común que ya comparten los ciudadanos europeos.» (2001: 103) ¿Cuál es, pues, esta específica auto-comprensión de la modernidad europea? ¿Qué es lo distintivo de su

forma política y cómo afronta la situación actual de un posible imperio emergente?

A Habermas, o más bien, en general, a cuantos intentan identificar puntales normativos en la integración política europea, se les ha objetado que esa auto-comprensión europea *o bien* es idéntica por completo a la auto-comprensión general de Occidente —esto es, el compromiso con los Derechos Humanos y la democracia liberal— *o bien* es muy problemática, porque hace suposiciones en exceso «crasas» que no se comparan con el trasfondo de la diversidad cultural europea y corren el riesgo de reavivar tradiciones políticas europeas no liberales. En contraste con esto, sugeriré aquí que el compromiso general, universalista, con la democracia liberal es insuficiente para comprender las politeyas occidentales y que hace falta un concepto de modernidad política más complejo del que puede encontrarse en la actual teoría política. Sólo algunos elementos de ese concepto más amplio de modernidad política pueden extraerse, y en una medida muy limitada, de los debates sobre la auto-comprensión normativa de Europa que, de un modo vacilante pero en aumento, se han desarrollado como alternativa al pensamiento sobre el imperio.

Por modernidad, en una palabra, entiendo una situación en la que los seres humanos se comprometen a auto-determinar sus vidas, sus relaciones con otros y sus formas de ser en el mundo. Por modernidad política, más concretamente, entiendo la auto-determinación de la vida en común con otros, las reglas de la vida en común³. Durante los últimos dos siglos, y en especial desde la segunda guerra mundial, gran parte de la teoría social y política ha asumido que hay un solo modelo de «sociedad moderna» hacia el que convergen gradualmente todas las sociedades debido a la superior racionalidad de sus disposiciones institucionales. Asimismo, la modernidad política se asimila entonces con un único modelo institucional basado en la democracia electoral y

¹ Mi uso del término «imperio» remite a HARDT y NEGRI (2000) y acepta su apreciación de una nueva forma de dominación a-territorial. No obstante, como mi argumentación aclarará, propongo otra comprensión de la nueva situación imperial, que tiende a ver el modernismo imperial como una interpretación de la modernidad orientada hacia la hegemonía —por razones que se detallarán más adelante— pero que sólo está contingentemente relacionada con el ascenso de los EE.UU.

² Para un argumento afín, aplicado al debate sobre la Constitución de la UE desde la óptica del Derecho Constitucional, véase WALKER 2003.

³ Para una discusión más amplia del concepto y la historia de la modernidad, véase WAGNER 1994, 2001a y 2001b; para el concepto de modernidad política, más específicamente, WAGNER 2004. Las discusiones sobre la modernidad a veces se centran en la autonomía como rasgo clave (por ejemplo, TAYLOR 1989); en cambio, los análisis de la modernidad política siempre deben enfatizar la autonomía colectiva, la auto-determinación colectiva y la democracia.

en un conjunto de derechos individuales. Por contra, en lo que sigue defenderé que el compromiso con la modernidad política no lleva inequívocamente a una forma político-institucional. Ese compromiso no sólo está abierto a interpretación sino que está profundamente marcado e infradeterminado por hondas tensiones. Por eso las diversas politeyas que comparten ese compromiso se basan en distintas interpretaciones de él⁴. No hay una sola escala de «modernidad política» en la que EE.UU., y quizá el Reino Unido, aparezcan siempre arriba del todo y las politeyas de la Europa continental les sigan a cierta distancia — una noción que rezuma de la mayor parte de la teoría política y social angloamericana—⁵. Un análisis más fino debe estar abierto a gran variedad de interpretaciones posibles de la modernidad política y también ser capaz de aceptar ambivalencias en ese compromiso que nunca pueden resolverse de un plumazo.

En otras palabras, el punto de partida del razonamiento que sigue es el supuesto de que, si bien una auto-comprensión normativa puede — y la mayoría suele — contener elementos generales y universales, siempre son concretos y están situados en el tiempo y el espacio de la vida social a que se refieren. Es precisamente el reconocimiento y aceptación de un equilibrio entre el paso descontextualizador necesario para generar un argumento normativo de cierto alcance, de un lado, y, de otro, el requisito de vincular cualquier justificación a la situación para la que resulta idónea lo que está en juego en el «debate», apenas expuesto aún, entre una auto-comprensión europea que se forma a sí misma en su particularidad y un modernismo imperial que se atribuye validez y aplicabilidad al margen de todo contexto. Este ensayo intenta elucidar dicha tensión mediante dos pasos tentativos. Primero, compararé algo esquemáticamente el pensamiento social y político de Europa y EE.UU. para mostrar los rasgos básicos del modernismo imperial y señalar algunas causas — históricas y contingentes — de su hegemonía en EE.UU., pese a que sus raíces sean europeas. La relación entre dominio presente y fuentes históricas se ilustrará con ayuda de la his-

toria de dos hermanos, probando así una relación tanto de similitud como de conflicto. Este paso mostrará que el individualismo y el instrumentalismo son los rasgos clave del modernismo imperial, por lo que el segundo paso discutirá las consecuencias de una posible futura hegemonía de ese pensamiento, principalmente mediante la exploración de cómo la cuestión de «lo común» se ha vuelto problemática en la filosofía política por efecto del ascenso del liberalismo individualista.

2. INTERPRETACIONES PLURALES DE LA MODERNIDAD Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL IMPERIO

La visita del Papa Juan Pablo II a Israel hace unos años marcó un hito en el proceso de acercamiento de la Iglesia Católica hacia la comunidad religiosa judía iniciado con la visita del Papa a la sinagoga de Roma en 1986. Juan Pablo II, quizás inaugurando el movimiento general de reconciliación y perdón que marcó los años noventa, se dirigió a su audiencia en Roma como «Queridos amigos y hermanos judíos y cristianos» y al dirigirse expresamente a sus oyentes judíos pronunció una frase citada a menudo desde entonces: «Sois nuestros hermanos preferidos y, en cierto sentido, podríamos decir, nuestros hermanos mayores». En ese momento, como en muchos otros, el discurso fue interrumpido por una prolongada ovación.

Años después cundió cierta indignación entre los círculos político-intelectuales italianos cuando el historiador Carlo Ginzburg (1998: 210-215) osó aguar la fiesta. Recordó que el término «hermano mayor» tiene una larga historia en el pensamiento cristiano, incluso un rol semántico constitutivo en ella. Lo utilizó San Pablo en la Epístola a los Romanos, donde recuerda que el Señor dijo a Rebeca, preñada de gemelos, que «el mayor servirá al menor» (*Romanos* 9, 10-12) y así fue: Jacob, el hijo menor, compró su primogenitura a Esaú por un plato de lentejas tras engañarle sobre la legitimidad de la transacción.

⁴ Para un razonamiento general que sigue estas líneas, véase WAGNER 2001a, cap. 2; para un intento de identificar las diferentes filosofías político-morales en Francia y EE.UU., véase LAMONT y THÉVENOT 2000.

⁵ Para una observación similar reciente, véase DAHRENDORF 2001.

Este no es el lugar adecuado, ni yo la persona idónea, para comentar las interpretaciones del discurso de Juan Pablo II o para intervenir en absoluto en los debates sobre las relaciones entre Cristiandad y Judaísmo en general. Lo que intento sugerir, más bien, es que podemos pensar fecundamente sobre las relaciones entre «americanos» y «europeos», y en concreto sobre sus relaciones intelectuales (o intelecto-espirituales: *geistige*), por analogía con esta venerable historia de los dos hermanos, y que esto puede elucidar el pensamiento político del imperio. Como una comparación completa del pensamiento social y político americano y europeo actual es imposible, me limitaré a indicar un rasgo estructural común de nuestro modo de analizar el mundo social pero que en cada orilla del Atlántico tiene expresiones claramente distintas. La historia de los dos hermanos ofrece un modo de describir esa estructura.

El mito sugiere una relación en la que el hermano mayor —entre muchas comillas «el europeo»— puede afirmar que es el legítimo heredero de grandes tradiciones intelectuales, pero que, con el paso del tiempo, el hermano menor —«el americano»— se ha apropiado de su herencia; de hecho, la ha desarrollado, pero transformándola, y en parte la ha vuelto contra el mayor —y con éxito, pues ha llegado a ser más poderoso—. El hermano menor, a su vez, diría «sí, tengo una deuda contigo pues me proporcionaste las principales ideas y prácticas, pero yo las mejoré y las enmendé cuando tu tendías a estropearlas. Gracias a que yo las extraje de su contexto original han llegado a ser poderosas herramientas intelectuales». Debe recordarse —en especial por parte del hermano mayor— que este discurso era bastante común en amplios círculos intelectuales durante el período de entre-guerras —esto es, el primer momento en que los europeos experimentaron con fuerza la presencia de EE.UU. en términos de superioridad—. Esa situación suscitó un discurso crítico y autorreflexivo sobre la modernidad de Europa. (Wagner 1999).

A continuación citaré cuatro ejemplos de cómo puede detectarse esta estructura de relaciones intelectuales en la ciencia social y política actual. Obviamente, habré de ser breve y enfatizaré los rasgos que sugieran —aunque no siempre con mucha justificación— una analogía con el mito de Esaú y Jacob.

1. *El liberalismo individualista como filosofía política.* Este pensamiento surgió gradualmente en la Europa de los siglos XVII y XVIII y devino hegemónico con las revoluciones Americana y Francesa, el orto de la modernidad política podríamos decir, aunque no se lo aceptase ampliamente sobre tal fundamento. Más bien empezó a florecer en la teoría política de las universidades estadounidenses —y algunas británicas— y, más tarde, la *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls se convirtió en la obra de referencia. Desde entonces, el liberalismo individualista se ha convertido en el enfoque vertebral de la teoría política. Una anécdota puede describir la situación actual: un filósofo inglés, especializado en la llamada Filosofía Continental, fue hace unos años a Frankfurt, gracias a una beca de la Fundación Humboldt, con la idea de vivir y trabajar algún tiempo en el *milieu* de la Escuela de Frankfurt. Según dijo, sólo encontró debates sobre Rawls y Michael Waltzer y la disputa entre liberales y comunitaristas.

2. *La teoría de la elección racional como teoría de la acción.* Los teóricos de la acción racional normalmente no atribuyen a su enfoque una larga historia. Para ellos, se inició a mediados del siglo pasado. Sin embargo, su linaje puede retrotraerse hasta Hobbes y luego pasar a Condorcet y otros pensadores ilustrados. A través de la Economía Política este enfoque recibe una clara posición en la filosofía moral, y una meta, aumentar la riqueza de las naciones. Así puede abordar simultáneamente una teoría del orden social y otra de la justicia distributiva. Modificada y formalizada al estilo de la teoría económica neoclásica —surgida de la revolución marginalista a finales del siglo XIX— logra el potencial para convertirse en una teoría general de la acción, potencial que se realizó tras la segunda guerra mundial. Este pensamiento se extiende hoy por todo el orbe y por todas las disciplinas de las ciencias sociales, pero su baluarte está en EE.UU.

3. *La cuantificación como instrumento metodológico.* Los primeros pasos hacia la cuantificación de las ciencias sociales se retrotraen normalmente a la aritmética política del siglo XVII, que trabajaba con datos proporcionados por el Estado, en Inglaterra y Francia. La estadística se convirtió en una herramienta más refinada y reflexiva en torno a 1900; la persona clave a mencionar en ese contexto es el joven matemático y socialista austríaco que intentó aplicar sus cono-

cimientos a la administración municipal socialista de la «Viena roja», tras la primera guerra mundial: Paul Félix Lazarsfeld. Más tarde se exilió en los EE.UU. y fundó el *Bureau for Applied Social Research* de la Universidad de Columbia. Tras la segunda guerra mundial, se convirtió probablemente en la primera autoridad sobre metodología de las ciencias sociales en EE.UU.

4. *Organización disciplinaria y profesionalización*. Hay muchas maneras de parcelar los modos de estudiar el mundo social. Las principales perspectivas de las ciencias sociales —económica, sociológica, cultural o estadística— estaban bien desarrolladas a finales del siglo XIX, pero por lo general no originaron disciplinas y profesiones con ámbitos y límites marcados en la Europa de entonces. De hecho, el pensamiento actual sobre las disciplinas de las ciencias sociales se basa a menudo en una imagen que toma la historia de esas ciencias en EE.UU. como modelo. Allí, la American Social Science Association (ASSA), fundada en 1865, bastante *amateur*, orientada políticamente y sin estructura disciplinar, empezó a recibir a finales del siglo XIX crecientes presiones para desarrollar un nivel científico y profesional apropiado. Dado que resultó incapaz de reformarse, se desgajó de ella toda una serie de asociaciones disciplinares, empezando por la American Historical Association (AHA) en 1884. La siguieron la American Economic Association (AEA) en 1885, la American Political Science Association en 1903 y la American Society for Sociology (ASS, hoy ASA), escindida de la AEA, que conformaron a inicios del siglo XIX la imagen ideal de las disciplinas de las ciencias sociales que aún nos es familiar. Tras la segunda guerra mundial, ese modelo fue globalizado bajo la guía de la UNESCO, en gran medida mediante la financiación de asociaciones internacionales como la ISA y la IPSA.

En general, creo que es ostensible que estos cuatro enfoques y orientaciones están más extendidos en las ciencias sociales y políticas americanas que en las europeas, pero no existe el estudio comprensivo necesario para documentarlo exhaustivamente; incluso si existiera sería probablemente demasiado complejo para presentarlo aquí brevemente. En todo caso, más que la fuerza relativa de esta forma de pensamiento, la cuestión que me parece más significativa es cómo pueden proclamar estos enfoques su superioridad intelectual sobre las tradiciones de las que sur-

gieron —esto es, la superioridad del hermano menor sobre el mayor—. Hay una asimetría en esta constelación intelectual y es esa asimetría lo que me interesa, porque proporciona el fundamento del pensamiento sobre el imperio.

Es fácil dar con afirmaciones explícitas de superioridad en los enfoques mencionados. Daré sólo un ejemplo procedente de la filosofía política. Hablando sobre cierta versión del liberalismo, en concreto en términos de «crecimiento de la libertad» y «ascenso de las instituciones y costumbres liberales», un filósofo estadounidense afirmó recientemente: «quizás el pensamiento social y político occidental haya vivido ya la última revolución intelectual que necesitaba.» Uno podría pensar que, a comienzos del siglo XXI, esa frase contiene demasiada Filosofía de la Historia de baja estofa como para ser enunciada en serio, pero su autor no es Francis Fukuyama sino Richard Rorty, y la escribió a finales de los años ochenta (Rorty 1989: 63).

Ciertamente, debe subrayarse que el hermano mayor está bien vivo y activo. El hermano menor puede reclamar superioridad, no monopolio. Hay críticas al liberalismo como el comunitarismo, el multiculturalismo, el republicanismo y otros (que discutiré en detalle luego, en mi segundo paso). Hay críticas a la racionalidad individualista en nombre de la acción situada, la incardinación socio-cultural, la creatividad, etc. Hay metodologías no cuantitativas en las ciencias sociales. Las llamadas a mantener abiertas las fronteras reviven una y otra vez, persistentes, no sólo entre las disciplinas sociales sino también con la filosofía, la literatura e incluso la estética y la teología. Siendo este el caso, puede sorprender que no intente oponerme a la afirmación de superioridad de los enfoques que he descrito; antes bien, voy a aceptarla, pero de un modo muy concreto.

Hay algo insuperable en esos enfoques que debe entenderse, y es la particular visión de la modernidad que asumen. Si por modernidad, como ya dije, nos referimos a una auto-comprensión de vida social humana basada, de un lado, en la idea de autonomía, esto es, en la capacidad de los seres humanos para darse sus propias leyes y, de otro lado, en la idea de dominio y control, esto es, de que el mundo, en principio, puede ser conocido y controlado —el mundo natural, el social y el propio ser individual (*self*)—, los cuatro enfoques de las ciencias sociales y políticas que he descrito radicalizan la

orientación moderna. En tanto que modelos organizativos y metodológicos, su ambición de ordenar y dominar el mundo parece evidente. En los dos enfoques teóricos —la filosofía política y la teoría de la acción— la relación entre autonomía y dominación es más compleja.

Tanto el liberalismo como el racionalismo individualistas son teorías de la libertad. Su especificidad reside en empezar por el ser humano singular, definido como un individuo sin atributos en lugar de hacerlo a partir de ciertas relaciones sociales o de alguna forma de colectividad humana. Desde ese punto de partida dibujan la relación de ese individuo con el mundo en términos de racionalidad instrumental o procedimental. No pueden hacerlo de otro modo al haber eliminado de raíz todo rasgo sustantivo de la vida social.

Esta es una interpretación muy particular de la autonomía y la dominación (autonomía como individualidad y dominio como instrumentalidad) y una versión algo dogmática de lo que significa la modernidad. Por eso prefiero llamar a esos enfoques «modernistas» más que «modernos». Su dogmatismo siembra resistencias y críticas a las que responde mostrando sus logros: primero, eliminar toda polución histórica o social de sus análisis y, segundo, ser capaz de un distanciamiento de la situación y el contexto que, según su criterio, es imprescindible para la teorización social y política. En otras palabras, crean una pureza que sustenta su pretensión de universalidad (o, al menos, universalizabilidad) y así arrumban todo lo demás —los enfoques de sus críticos— al ámbito de lo concreto, de lo particular o hasta —cuando se insinúa una dirección en la Historia— de los restos de la tradición. Este es el paso que produce la asimetría; pero también da a estos enfoques una claridad y coherencia que hace inevitable tomarlos en cuenta al analizar el mundo social.

¿Qué podemos responder a esta situación intelectual? Para dar al menos una dirección en la que contestar a esta pregunta volveré a los dos hermanos. El filósofo e historiador de la filosofía Rémi Brague, en un libro notable, *Europe, la voie romaine*, desarrolla la idea de la «secundaridad» de Europa usando una imagen relacionada, los gemelos. Si la búsqueda de la identidad lo es de fuentes y orígenes, arguye, entonces es ca-

racterístico de Europa hallarlos fuera de sí misma y descubrirse secundaria respecto de algo que ella no es. Si en términos cultural-religiosos Europa es predominantemente cristiana, hay que recordar que la cristiandad es históricamente secundaria en relación al judaísmo. Si en términos filosófico-político-intelectuales Europa bebe de la herencia de la república romana, entonces hay que señalar que ésta deriva su inspiración de la polis griega y es secundaria respecto a ésta.

La conclusión de Brague es que es esta secundaridad, la tensión entre una y otra fuente (en ambos sentidos), lo que confiere especificidad a Europa y le infundió su dinamismo, la naturaleza indagadora y auto-cuestionadora de su vida filosófica y política. Una plena apreciación de esta lectura de la historia intelectual europea requeriría una discusión detallada para la que no dispongo de espacio aquí⁶. De momento, me limitaré a sugerir que la modernidad europea pudo *crear* esa tensión, quiero decir, entre el «modernismo» y sus críticos en filosofía política y teoría social; y que esa tensión puede hasta cierto punto —con la debida cautela, que también debe aplicarse a Brague— puede proyectarse sobre el mundo social actual como «América» y «Europa» (en la forma de una geofilosofía de «Occidente», por usar el término de Massimo Cacciari).

En este sentido, los enfoques que he discutido brevemente expresan la búsqueda de la identidad de la modernidad, de soluciones específicamente modernas a problemáticas socio-políticas. Esta búsqueda de identidad explica su ansia de pureza. Ese ansia es a un tiempo necesaria y fútil. Es necesaria porque su «método» (usando el término en sentido amplio) de distanciarse del contexto proporcionó los medios intelectuales para afrontar situaciones históricas problemáticas. Recuérdese que, en sus orígenes, el liberalismo se desarrolló en respuesta a guerras y revoluciones religiosas, a la variedad de aspiraciones humanas que se hicieron entonces políticamente visibles. El racionalismo individualista proporcionó formas de lidiar con el surgimiento del modo de producción capitalista-industrial y con la «cuestión social». La cuantificación se desarrolló como un medio de afrontar los desafíos de las sociedades democráticas de masas y el Estado de Bienestar.

⁶ Pero véase la aportación de Heidrun Friese a este volumen.

Aunque ahora podemos, gracias a la experiencia, analizar también las insuficiencias de esas soluciones, sus bases intelectuales han enriquecido nuestras formas de entender el mundo social. Pero es un error banal creer que esos enfoques —en filosofía, teoría y metodología social— son modos autosuficientes de análisis del mundo social, al margen del contexto y la situación. Esto supondría tratar de superar su secundariedad mediante una nueva pureza; un craso error, pues intentaría eliminar precisamente la tensión que genera la creatividad y la diversidad en las luchas interpretativas sobre la naturaleza de la modernidad. Por implicación, ese movimiento distanciaría a quienes no lo siguieran y los trataría como «menos avanzados». Significaría un intento de dominar al hermano mayor, que contra-argumentaría a su vez diciendo que esas elaboraciones, pese a sus sólidas raíces, han ido demasiado lejos y se han descarriado: esa fue la estructura de los argumentos europeos hacia América en el período de entreguerras.

Por contra, es precisamente el espacio de razonamiento que se abre entre la pureza del modernismo imperial y sus críticos lo que interesa. Este espacio ofrece la posibilidad interpretativa de pensar diversas modernidades, variadas conceptualizaciones de la autonomía, la dominación y sus relaciones recíprocas. Así, las relaciones entre Europa y Estados Unidos —y sus respectivas ciencias sociales y políticas— no serían las de una modernidad más joven y vigorosa que ha superado a la vieja, sino la de una interpretación de la modernidad respecto a otras —y aún otras más fuera de lo que se llama Occidente—. Dado que el individuo visto como un átomo vinculado a otros seres humanos sólo mediante la racionalidad instrumental es el núcleo al modernismo imperial, exploraré en el segundo paso las consecuencias del ascenso de este modo de pensamiento para la filosofía política y en particular para la cuestión de lo común, que está en el corazón de todo lo político.

3. LA LIBERTAD Y LO COMÚN: REPENSAR LA MODERNIDAD MÁS ALLÁ DEL MODERNISMO IMPERIAL

La historia de la filosofía política se lee a veces, por influencia del modernismo imperial contemporáneo, en términos del ascenso, gradual pero

irresistible, del liberalismo individualista. El individualismo, y aún más el liberalismo individualista, experimentó innovadoras renovaciones con cada gran transformación sociopolítica —como el fin de las guerras de religión, la Revolución Francesa, el triunfo del capitalismo o el final del totalitarismo—. Esos procesos históricos parecían hacer patente que el individualismo fundado-enderochos era la única base viable para una teoría política; por ejemplo, desde el fin del totalitarismo la escena ha estado dominada por varias versiones del individualismo, desde la famosa defensa de la «libertad negativa» de Isaiah Berlin hasta el razonamiento individualista de John Rawls a favor de políticas limitadas de redistribución. Informalmente, podría sugerirse que las guerras y las revoluciones fueron tan destructivas, o al menos transformativas, del vínculo social que engendraron dudas sobre la posibilidad misma de que hubiera entre los seres humanos lazos sustantivos lo bastante fuertes como para sustentar un sentido de lo común. Asimismo, cuando hace casi tres décadas el comunitarismo se postuló en EE.UU. como respuesta a este predominio, se apoyó en el argumento más débil jamás propuesto en defensa de una visión holista y/o colectivista del mundo social y político.

Todas las tradiciones europeas —el catolicismo político, el nacionalismo, el socialismo y el comunismo— poseían fuertes cimientos para una densa vida política, vale decir que sostenían una concepción fuerte de lo común. Sin embargo, con la excepción parcial del catolicismo, todas parecían desacreditadas tras la segunda guerra mundial y aún más tras el colapso del socialismo soviético. Hay razones para argumentar, no obstante, que el liberalismo individualista es insuficiente en términos *teóricos* pues carece de criterios para determinar lo que los miembros de una politeya tienen en común. Por eso tiende a recurrir a un concepto de razón que —usado para aceptar una aporía en lugar de para cancelarla— tiende a su vez a interpretarse como racionalidad instrumental. Es más, en términos de experiencia *política* el liberalismo individualista suele combinar dos efectos potencialmente peligrosos: como desde su óptica la política se reduce a proteger la libertad negativa, tiende a escatimar energías al esfuerzo de determinar qué tienen en común los miembros de una politeya; y si bien la dedicación a los asuntos privados que tanto alienta no es problemática en sí misma, en

condiciones de relaciones de mercado ampliadas podría transformar paulatinamente el mundo, aumentando el distanciamiento de éste (*worldlessness*) que mina aún más la acción en común.

El debate entre el liberalismo individualista y sus críticos sigue entre estas persistentes críticas, pese a que el primero parece ser cada día más dominante; pero, al tiempo, no parece que el debate progrese. La tradición liberal-individualista, definida con la mayor claridad por Locke y Kant, ha encontrado su representación contemporánea más robusta en *Teoría de la Justicia* (1971), de John Rawls. La primera respuesta contundente que surgió históricamente contra esta tradición, al tiempo que aceptaba la idea de libertad individual, fue la de Hegel, y ha sido retomada en nuestros días por Charles Taylor en sus obras *Hegel y Hegel y la sociedad moderna*, escritos en los años setenta. Tras más de dos siglos, la constelación básica parece haber permanecido inmutable: el liberalismo individualista es incapaz de desarrollar un concepto suficiente de lo común, pero sus alternativas o bien defienden conceptos de lo común exageradamente fuertes, y por ende normativos, con el riesgo de vulnerar el compromiso con la libertad personal, o bien su concepto de lo común es demasiado débil para sustentar una politeya auto-comprensiva.

La cuestión, por tanto, consiste en recuperar un concepto de *lo común* que trascienda el liberalismo individualista pero que apoye plenamente las ideas normativas de *libertad tanto personal como política*. Ese logro es posible, en principio, porque el pensamiento político europeo —desde sus orígenes griegos, pasando por el republicanismo y el romanticismo, hasta la teoría crítica y la fenomenología— ha operado a menudo con ricos registros conceptuales que han eludido la elección teórica entre la libertad abstracta del liberalismo y la predefinición del alcance de la libertad permisible por parte de una comunidad fuerte. Ahora bien, como la filosofía política es una actividad histórica, la rehabilitación de esas tradiciones intelectuales debe adaptarse a las demandas de su tiempo y desarrollar sus perspectivas a tono con el momento actual de reestructuración política en las condiciones de la llamada globalización y, hablando intelectualmente, del modernismo imperial. Por todo esto, hace falta una labor de recuperación de conceptos políticos en el contexto histórico de las luchas sobre la definición de la moderni-

dad europea. A continuación bosquejaré algunas ideas generales que pueden indicar la dirección de esa tarea.

EL ASCENSO DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN RESPUESTA AL LIBERALISMO INDIVIDUALISTA

Históricamente, pueden señalarse dos formas principales de crítica a la posición liberal-individualista. De un lado, se puede afirmar que los seres humanos mantienen fuertes lazos recíprocos antes de interactuar como individuos en la sociedad y lo político. Todo intento de teorizar, diríamos, relaciones *pre-políticas* empieza por la observación crítica de que el ser humano que entra en relaciones políticas no es el tipo de individuo que describe la teoría liberal y que la hipótesis de cualquier posición original conduciría a conclusiones seriamente erróneas. Este pensamiento enfatiza el enraizamiento de los seres humanos individuales en *contextos* de los cuales derivan sus modos de dar *sentido* al mundo. El mayor movimiento intelectual de este tipo es la *Teoría lingüístico-cultural* de los límites de la politeya, siendo Herder su representante más significativo —inauguró el pensamiento culturalista en las ciencias sociales y también se convirtió en una fuente del nacionalismo posterior—. Pero no es necesario definir los contextos en términos colectivistas fuertes, también pueden conceptualizarse como modos de *intersubjetividad* emergentes de una idea de *socialidad primaria* y de *interacción*, como en las primeras obras de Hegel —como recientes reapropiaciones, véase la obra de Axel Honneth, Hans Joas y Charles Taylor, por ejemplo— o pueden empezar desde una condición original de *ser-en-el-mundo* y de *ser-con*, como las desarrolladas por Heidegger y sus seguidores —recientemente, por ejemplo, véase la obra de Jean-Luc Nancy—. No obstante, los supuestos alternativos de ambos movimientos llevan a ideas sobre la forma de la politeya menos directamente que las teorías colectivistas.

La otra línea principal de pensamiento social post-revolucionario se basa en dos premisas. La primera es que los supuestos básicos del liberalismo individualista, una vez convertidos en reglas efectivas, tendrían *efectos* duraderos e importantes sobre lo que los científicos sociales pronto llamarían la «estructura» de las relaciones

sociales; en este sentido, podemos referirnos a esas relaciones como *post-políticas*, pues así serían concebidas. La segunda, que la cuestión de esas relaciones debía entrar por fuerza en la agenda del pensamiento social y político porque los supuestos liberales son insuficientes, por sí solos, para crear y justificar un orden político. La implantación y observancia de estructuras de representación se utilizó para mejorar la estabilidad y la certidumbre de unos procedimientos políticos que, de otro modo, aparecerían como abiertos a todas las contingencias precisamente por causa del compromiso con la libertad y la abolición de toda legitimidad que tuvieran los órdenes antecedentes. Hay dos estrategias principales para redescubrir certezas: la observación sistemática y la conceptualización reflexiva. Estas dos respuestas intelectuales a la problemática política alumbran tres modos bien conocidos de teorización social: el *conductista*, basado en la observación, y, tanto el *crítico* como el *estructural-funcional* basados en una teoría de la representación fundada en los intereses sociales. Los dos últimos no se basan en supuestos individualistas sino que intentan fundamentar la vida social en formas puramente sociales.

Con frecuencia, la crítica del liberalismo que se centra en las relaciones humanas pre-políticas se ha visto como «derechista» porque parece apoyarse conceptualmente en la noción de tradición y proponerse mantener políticamente dicha tradición, una postura que es, literalmente, conservadora. Por contra, la crítica alternativa, que se centra en las estructuras sociales post-políticas se ha visto como «izquierdista» porque a menudo diagnostica las problemáticas sociales resultantes de la aplicación del liberalismo —no en menor grado del liberalismo mercantil— y procura remediar esos problemas recurriendo a alguna forma de intervención colectiva. A este respecto, la distinción intelectual entre las ciencias sociales ortodoxas y las teorías críticas parecía un armónico de la distinción política entre enfoques reformistas y revolucionarios.

No obstante, recientemente ambas versiones principales del pensamiento de las ciencias sociales han sido duramente criticadas por su inherente determinismo. Sólo mediante actividades planeadas o rutinarias —trabajo (*work*) y quehacer (*labor*) en la terminología de Hannah Arendt— pueden derivarse resultados determinados cuya certidumbre pueda establecerse antes

de iniciarlas. Por contra, los resultados de la acción política en un contexto de libertad siempre son contingentes. Así pues, desde una óptica arendtiana la ciencia social establece una conexión imposible: al tratar de identificar leyes y regularidades de la acción humana y el desarrollo social, las ciencias sociales abandonan necesariamente la herencia de la filosofía política, el énfasis en la agencia creativa, en la diversidad irreducible y en la posibilidad permanente de novedades impredecibles.

A la luz de estas consideraciones puede decirse que las últimas décadas del siglo xx han visto un renacimiento de las filosofías políticas de la libertad (*freedom*), que a menudo han trascendido los conceptos de libertad (*liberty*) de la teoría política del liberalismo individualista. Claude Lefort, Pierre Manent o, más históricamente orientado, Quentin Skinner, no sólo han hecho contribuciones a la filosofía política o a su historia sino que han cuestionado la separación misma entre las ciencias sociales y la filosofía política. En sus mejores versiones ofrecen elementos para recobrar la relación entre la libertad y lo común a partir de la historia de la filosofía política y procuran replantear el tema a la luz de la sociedad actual y su propia vivencia de la relación entre la libertad y lo común.

No obstante, por más que la crítica de las ciencias sociales desde esa perspectiva sea en gran medida válida, el mero regreso a la filosofía política no es la solución a los temas que se plantean. Muchas de las aportaciones al debate actual no abordan las razones del declive histórico de la filosofía política y el consecuente ascenso de las ciencias sociales, y quienes lo hacen incurren casi siempre en un rechazo normativo de «la invención de lo social» (Jacques Donzelot) debido al movimiento implicado hacia «la administración de lo local» (Arendt), pero sin apreciar plenamente de qué maneras se transformó la política, no tanto por una mala comprensión (*misconceptions*) de lo político, sino en respuesta a situaciones problemáticas reales. Lo que se necesita, entonces, es una reconstrucción de la separación histórica de lo político y lo social que atienda a las concepciones específicas de lo político y del vínculo social.

RETRAZAR LA SEPARACIÓN ENTRE LO SOCIAL Y LO POLÍTICO

Toda exposición crítica de la historia intelectual debe admitir que cierta noción de «igual li-

bertad» llegó a ser central en el pensamiento político, y por buenas razones normativas. Pero si de esta observación se infiere inmediatamente la centralidad del liberalismo individualista en la historia europea (y norteamericana) de los últimos dos siglos, se pasará por alto la apertura del supuesto de igual-libertad a varias interpretaciones. El debate sobre la justificación de un buen orden político no acaba, sino que empieza aquí. También en la reconstrucción que antes he realizado ese supuesto está en el núcleo del liberalismo individualista, pero a éste no lo veo inmediatamente como hegemónico por motivos normativos sino que lo considero como la teoría central de la modernidad en el sentido de que todas las demás filosofías políticas tienen que referirse a él. Si se acepta que esta posición del liberalismo individualista es en cierto modo ineludible, entonces hay al menos tres maneras de posicionarse respecto a él.

Primero, se puede tomar al liberalismo individualista como cimiento normativo auto-suficiente de las «sociedades modernas». Basta con asumir la igual libertad (*freedom*) de unos seres humanos dotados-de-derechos y el resto puede dejarse en manos del uso que ellos hagan de sus libertades (*liberties*). A esta posición, que es un elemento central del modernismo imperial, se le aplica la crítica estándar ya enunciada: el liberalismo individualista sólo concibe un vínculo político muy tenue entre los seres humanos, y ningún lazo social digno de mención.

Segundo, se puede responder al deseo de saber más sobre las bases de la interacción humana observando y conceptualizando sus modalidades con varios medios auxiliares. Esa es la vía de las ciencias sociales, a las que se ha acusado de sobredeterminación social de la vida humana. Operan con un concepto fuerte del vínculo social —o más bien con varios— y han olvidado en gran medida la pregunta política de la que nacieron, pues sus supuestos sobre el vínculo social bastan para responder a la pregunta por lo común.

Tercero, se puede defender que la igual-libertad es sólo el punto de partida para razonar sobre la modernidad política, caracterizada por una interacción comunicativa entre seres humanos cuyo fin es determinar qué necesitan regular en común y cómo hacerlo. Esa es la postura republicana que, pese a su atractivo, se ha juzgado implausible e insostenible en las condiciones de las grandes sociedades con complejas formas de inter-

acción. Opera desde el supuesto fuerte de que los lazos políticos son constantemente tejidos y retejidos en la interacción humana, pero dice poco o nada sobre la naturaleza de esos lazos; puede combinarse con concepciones «abiertas» del vínculo social, expresadas en conceptos como socialidad primaria, intersubjetividad o ser-en-el-mundo/ser-con, pero debe insistirse en no lastrar esos conceptos con fuertes sentidos subjetivos. La historia ha demostrado que, si se hace eso, el pensamiento de filósofos como Herder, Hegel y Heidegger puede usarse para sustentar concepciones normativamente problemáticas de lo común. Antes bien, la filosofía política republicana —entendida en sentido amplio—, para poder ser útil en el análisis político y la diagnosis social debe apoyarse en un análisis del estado de las relaciones sociales, no por la vía de una ciencia social objetivista ni de una teoría vacía de la comunicación racional, sino mediante una investigación de las formas de justificación de las decisiones políticas sobre asuntos debatidos en situaciones societales dadas.

JUSTIFICACIÓN SITUADA EN CASOS DE DISPUTA

En las condiciones de la modernidad política las reglas de la vida política siempre necesitan justificación o, de modo más general, se las puede exponer al requerimiento de justificación. Si esa exigencia, subrayada por ejemplo en la obra de Luc Boltanski y Laurent Thévenot, se interpreta en el marco de una sociología política comprensiva, el análisis de las justificaciones exige supuestos sustantivos cuya aplicación determina el resultado de las interacciones y las posiciones de los seres humanos en la sociedad; en este sentido opera como las ciencias sociales. Pero también es cierto que la aplicación de esos supuestos es en sí misma susceptible de interpretación y disputa y, por tanto, exige el tipo de deliberación comunicativa que está en el centro de la filosofía política republicana. Así pues, hay una posición teórica posible que reintegra lo que la historia intelectual de los dos últimos siglos ha separado —la conceptualización de lo político y lo social—.

Las politeyas históricas pueden interpretarse así como compromisos institucionalizados dentro de un abanico de modos básicos de justifica-

ción. Puede reconocerse que el liberalismo individualista aporta y sustenta el supuesto de la humanidad común y, por ende, de la igual libertad, creando así el fundamento y también la problemática contra la que se desplegarán los demás modos de justificación, pero nada más. Permite que el tema de la constitución de un orden político sea visto de hecho como político, como la fundamentación de un acuerdo básico en condiciones de libertad (*liberty*). La separación conceptual de la relación política respecto a los demás vínculos entre los seres humanos es consecuencia del ascenso del liberalismo individualista como la filosofía fulcro de la modernidad política: la demanda de libertad (*freedom*) frente a una intervención ilegítima en las vidas personales, primero, y de auto-determinación frente al poder de autoridades autocráticas, después, se fundamentó en una concepción abstracta tanto del individuo como de la colectividad con el propósito de elaborar una exigencia general y universalista que trascendiera la especificidad de cualquier situación dada⁷.

Este movimiento normativo-conceptual puede entenderse en relación con la experiencia histórica europea de resistencia contra la dominación ilegítima, y por la misma razón —la abstracción de todo contexto— el liberalismo individualista demostró ser insuficiente e insatisfactorio como filosofía política-guía de la modernidad allí donde se fundase una politeya. La deliberación política no sucede bajo un «velo de ignorancia», y una teoría política que aspira a ocuparse de materias constitucionales en procesos de fundación y refundación de órdenes políticos debe ofrecer herramientas para entender y conceptuar las posiciones desde las que razonan los actores políticos.

Otros supuestos sobre el vínculo social (el lingüístico-cultural o el estructural-funcional) intentaron resolver la problemática así creada. No son meras teorías sociales: defienden repertorios de justificación de relevancia política in-

mediata; se las puede utilizar para determinar, como cuestión de principio, si un ser humano es por derecho miembro de un orden político en lugar de otro y cuál es su lugar en él. No obstante, las observaciones sobre relaciones culturales, económicas y sociales no deberían ser consideradas como respuestas a la problemática política de la vida humana, sino como fuentes de preguntas. A su vez, la teoría política no debería caer en el determinismo cultural, económico y/o social, como hizo el pensamiento político durante los siglos XIX y XX en respuesta a la abstracción de todo vínculo cultural, económico y social característica del liberalismo individualista⁸. Hablando conceptualmente, la respuesta a este doble reto —abstracción individualista *versus* determinación social— se encuentra en considerar las observaciones sobre esos vínculos —o sobre sus fracturas y fronteras— como recursos del razonamiento político que pueden y deberían usarse como argumentos a favor de una institución o de una política frente a otras; pero como no tienen capacidad obligatoria por sí mismos (no son «triumfos» (*trumps*), en la jerga actual de la teoría política) precisan de justificación en las condiciones de una posible pluralidad de modos de justificación.

La cuestión, pues, es cómo se falla una disputa política en condiciones de pluralismo. La respuesta debe ser doble. Primero, las disputas políticas no tienen solución en términos exclusivamente de teoría política ya que los enunciados teóricos universalistas que ésta emite son insuficientemente específicos para dirigir diseños institucionales o de políticas; precisan una interpretación más concreta. Segundo, esto no supone afirmar que esos enunciados no sean válidos, sino que hay que confrontarlos con la situación en que se da la deliberación política. Esa situación se define por dos componentes básicos: el problema del momento en que se origina la deliberación por vez primera, y los re-

⁷ Para una historia crítica del liberalismo (individualista), véase MANENT 1995, también MANENT 2001, cap. 10, y ESPOSITO 1998.

⁸ En términos del marco proporcionado por BOLTANSKI y THÉVENOT (1991), el liberalismo individualista, más que relacionarse específicamente con el «*ordre civique*» (basado en Rousseau) y el «*ordre marchand*» (basado en Adam Smith), puede correlacionarse con el supuesto general de «*commune humanité*», que postula la igual libertad. Procura así el fundamento y también la problemática contra la que se despliegan los otros modos de justificación; permite que el asunto de la constitución de un orden político se vea de hecho como político, como la fundamentación de un acuerdo básico en condiciones de libertad y, al mismo tiempo, como un tema que los medios convencionales de la filosofía política no pueden resolver. Otros supuestos sobre el vínculo social —destacadamente el lingüístico-cultural y el estructural-funcional (socio-económico)—, intentaron entonces abordar la problemática creada de ese modo.

cursos que los actores sociales aportan en ese momento, basándose en su observación de los lazos y fracturas culturales, económicas y sociales. Las luchas históricas en torno a la modernidad política europea deben interpretarse, por tanto, con vistas a entender cómo la auto-comprensión de un orden político moderno cambió y evolucionó mediante todos estos rasgos: desarrollando elementos universalistas en el núcleo de una filosofía política de la modernidad; experimentando cambiantes constelaciones de problemáticas que era necesario abordar en común; y elaborando una rica panoplia de recursos para guiar la interpretación situada-concreta de esa filosofía a fin de resolver esas cuestiones políticas⁹.

El modernismo imperial niega toda relevancia a estas cuestiones, pues afirma que hay una sola interpretación (individualista-instrumentalista) de la modernidad política que, una vez identificada y desarrollada, puede aplicarse y exportarse a cualquier situación concebible. Que eso es un error no ya en términos de pensamiento político sino también de historia política es obvio en este momento, con desastrosas consecuencias, en Iraq¹⁰. El desarrollo político de Europa, por lento y vacilante sobre la dirección correcta que pueda ser, ejemplifica una contra-tesis que apunta a crear e instituir una interpretación alternativa de la modernidad política basada en un equilibrio más fino de las exigencias de libertad personal y colectiva y, a la vez, hacer la afirmación más general —de significación global— de que hay más de una interpretación defendible de la modernidad.

Aún hay esperanzas de que la elaboración y construcción de esa alternativa tenga éxito en Europa, pero el esfuerzo sufre por la exigencia de superioridad en la que el hermano menor sigue insistiendo. Las vacilaciones en el desarrollo europeo posiblemente disminuirían si se hiciera un esfuerzo intelectual para oponerse a esa reivindicación de superioridad. Los dos pasos del razonamiento aquí expuesto pretenden contribuir a ello.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, Hannah (1958): *The human condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BERLIN, Isaiah (1969): «Two concepts of liberty», in *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BOLTANSKI, Luc, and Laurent Thévenot (1991): *De la justification*. Paris: Gallimard.
- BRAGUE, Rémi (1999): *Europe, la voie romaine*, Paris: Gallimard (edición original, 1992).
- CACCIARI, Massimo (1994): *Geofilosofia dell'Europa*. Milan: Adelphi.
- CASTORIADIS, Cornelius (1990): «Pouvoir, politique, autonomie», en *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, pp. 113-39. Paris: Seuil.
- DAHRENDORF, Ralf (2001): «L'Europa unita, ultima utopia», *La repubblica*, 05/09/2001.
- DONZELOT, Jacques (1984): *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard.
- ESPOSITO, Robert (1998): *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turin: Einaudi.
- GINZBURG, Carlo (1998): «Un lapsus di papa Wojtyla», in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, pp. 210-215. Milan: Feltrinelli (publicado originalmente en *La Repubblica*, 8 y 9 de octubre de 1997).
- HABERMAS, Jürgen (2001): «The postnational constellation and the future of democracy», en *The postnational constellation*, pp. 58-112. Cambridge: Polity, (edición original en alemán, 1998).
- HARDT, Michael, y ANTONIO Negri (2000): *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LAMONT, Michèle, y LAURENT Thévenot (eds.) (2000): *Rethinking comparative cultural sociology. Politics and repertoires of evaluation in France and the United States*. New York: Cambridge University Press.
- LEFORT, Claude (1999): *La complication. Retour sur le communisme*, Paris: Fayard.
- MANENT, Pierre (1995): *An intellectual history of liberalism*, Princeton: Princeton University Press (edición original, 1987).
- MANENT, Pierre (2001): *Cours familier de philosophie politique*, Paris: Fayard.
- NANCY, Jean-Luc (1991): *The inoperative community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁹ Para un intento de analizar la historia política de Europa en estos términos, véase WAGNER 2003.

¹⁰ Parece haber pocas dudas de que la guerra anglo-americana contra Iraq es también un ejemplo de un capitalismo cleptocrático que recurre a la acumulación por medios violentos. No obstante, la justificación que dieron sus líderes, con su énfasis en los derechos humanos y la democracia, es una aplicación del modernismo imperial. Por eso ha devastado los debates políticos e intelectuales en Europa y Norteamérica.

- RAWLS, John (1971): *A theory of justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- RORTY, Richard (1989): *Contingency, irony, solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1989): *Sources of the self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WAGNER, Peter (1994): *A sociology of modernity. Liberty and discipline*, London: Routledge.
- WAGNER, Peter (1999): «The resistance that modernity constantly provokes. Europe, America and social theory», *Thesis Eleven* 58: 39-63.
- WAGNER, Peter (2001a) *Theorizing modernity*, London: Sage.
- WAGNER, Peter (2001b): «Modernity, history of the concept», en *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Paul Baltes y Neil Smelser (eds), Oxford: Pergamon.
- WAGNER, Peter (2003): «La forma política dell'Europa-Europa come forma politica», en Giuseppe Bronzini, Heidrun Friese, Antonio Negri y Peter Wagner (eds.) *Europa, costituzione e movimenti sociali*, pp. 59-98, Roma, manifestolibri.
- WAGNER, Peter: «Le lien social et le lien politique. Les sciences sociales comme philosophie politique empirique», en Danny Trom, *et al.* (eds.) *Sociologie morale et politique*, Paris, 2004 (*en prensa*).
- WALKER, Neil (2003): «Postnational constitutionalism and the problem of translation», en Joseph H.H. Weiler y Marlene Wind (eds.) *European constitutionalism beyond the state*, Cambridge: Cambridge University Press.

