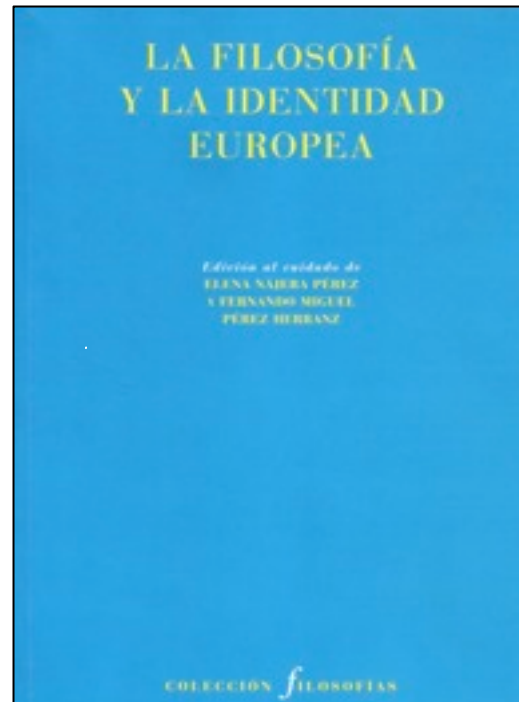




La filosofía y la identidad europea
Edición al cuidado de
Elena Nájera Pérez y Fernando Miguel Pérez Herranz
Ed. Pre-Textos. Valencia, 2010, 383 páginas

Por Antonio José López Cruces

El presente volumen consta de veintidós comunicaciones de la treintena de trabajos presentados en el Encuentro Internacional “La filosofía y la identidad europea”, que, organizado por el Área de Filosofía del Departamento de Humanidades Contemporáneas de la Universidad de Alicante y por el Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia, se celebró en 2008 en la universidad de Alicante. Las comunicaciones se distribuyen en tres partes: “Los caminos de Europa”, que



gira en torno a la idea de Europa como concepto filosófico y de la filosofía como un producto de la historia europea; “Momentos europeos”, que se centra en la urgencia de rescatar lo más positivo de la aportación de Europa, la cual, a pesar de sus constantes contradicciones y su dura historia, debe seguir siendo puente entre las diversas culturas; “Post-Europa”, que plantea la necesidad de nuevos discursos dentro de un proyecto abierto de Europa que vaya más allá de las naciones que la componen y que sea capaz de superar anteriores comportamientos negativos: guerras, colonialismos, racismo.

En la *Presentación* del libro, sus editores destacan el momento crítico por el que pasa la Europa actual y se preguntan cómo podrá ésta llegar a ser “un todo unitario de identidad política” a pesar de su variedad de intereses, tradiciones y fines, y de las fuerzas que la combaten. Europa —un concepto “multipolar, contradictorio y desgarrado”— halla su esencia precisamente en no tenerla y en su apertura al Otro. Los trabajos del volumen, obra de jóvenes investigadores del



Sur, de las orillas del Mediterráneo, abordan las relaciones de Europa con la globalización, el feminismo, el Oriente, el neoliberalismo económico, el cristianismo o la ciencia, y se interesan por filósofos del norte, sobre todo franceses y alemanes: Nietzsche, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Arendt, Montaigne, Bergson, Deleuze... Como complemento a estos trabajos deberán venir otros que recojan las voces de los insulares y las de los nuevos estados del Este, y sobre aspectos decisivos de la identidad europea como la Guerra, el Arte o la TecnoCiencia.

Los editores del volumen, Fernando Pérez Herranz y Elena Nájera Pérez, pertenecen al Grupo de Investigación *Europa y sus filosofías* de la Universidad de Alicante. Elena Nájera, que se doctoró en filosofía con la tesis *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano* (Valencia, 2003), ha sido investigadora en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Ha publicado *Del alma fuerte al superhombre. Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno* (Valencia, 2003) y colaborado en los volúmenes colectivos *Transcendentalidad y racionalidad* (Pre-Textos, 2000); *Que piensen ellos. Microensayos* (Opera prima, 2001); *Nietzsche, cien años después* (Pre-Textos, 2002); *¿Librarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo* (MUVIM, 2007); *Cultura y Civilización* (Pre-Textos, 2008); *Wittgenstein y la tradición clásica. Los peldaños de una escalera* (Pre-Textos, Valencia, 2010). Ha traducido y editado el volumen de textos de Nietzsche *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos del otoño de 1887* (Biblioteca Nueva, 2005).

Fernando Miguel Pérez Herranz, bien conocido por los lectores de *Eikasía*, ha editado junto con J. M. Santacreu *Europa-EE.UU. Entre imperios anda el juego* (Alicante, 2003) y publicado diferentes artículos sobre Europa desde la perspectiva de la filosofía de la historia, entre otros: “Historia e «historia»: en torno al propuesto «fin de la historia»” (*Anales de la Universidad de Alicante*, 1993-94); “Filosofía cartesiana y renovación de la Teoría en Historia” (*Historia Contemporánea y Nuevas Fuentes*, Universidad de Alicante, 1995); “Topología del tiempo y nuevas fuentes de la Historia” (*Historia Contemporánea y Nuevas Fuentes*, Universidad de Alicante, 1997); “Emigración / Inmigración, conceptos conjugados” (*Las migraciones del siglo XX*, ECU, Alicante, 1999); junto con J. M. Santacreu, “La «cuestión de España» a las puertas del siglo XXI” (*Anales de*



Historia contemporánea, Universidad de Murcia, 2000); “Reflexiones sobre la historia a partir de la obra de Rafael Altamira” (2001); “Del *fin de la historia* al pensamiento único” (*XIII^e Congrès Valencià de Filosofia*, Valencia, 2001); “El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde *El Quijote*” (*Res Publica. Revista de filosofía política*, n^o 18, 2007); “Sujeto expectante y globalización” (*Eikasía*, n^o 31, 2010).

Los caminos de Europa

Abre el volumen Giuseppe Cacciatore, de la Universidad Federico II de Nápoles, con el trabajo “La filosofía y la identidad europea”. La filosofía es imprescindible para una Europa que cuenta con la libertad y la historia como rasgos constitutivos, abierta al futuro y necesariamente dialéctica (“cristiana y atea, reformada y contrarreformada, árabe y judía, racionalista y materialista, tolerante y dogmática, liberal y totalitaria, oriental y occidental”). Para crear la cultura del nuevo humanismo y del universalismo democráticos y una imagen de Europa como “cruce de culturas, encrucijada de religiones, mezcla de razas y de pueblos”, ofrece el autor el ejemplo del Mediterráneo, que vio nacer las más grandes religiones universales y las grandes tentativas de unificación universal de pueblos y naciones; un Mediterráneo que siempre supo unir el sentido de la unidad y la experiencia real de la diversidad, con su entrelazamiento de culturas: grecorromana, judeo-cristiana e islámica. Destaca Cacciatore las dimensiones éticas y políticas de conceptos como *multiculturalismo*, *interculturalidad*, *intersubjetividad*, *ciudadanía democrática* y *universal*, *derechos humanos* o *relación*. El multiculturalismo debe caracterizar transversalmente a todas las sociedades avanzadas de hoy a fin de facilitar la convivencia en su seno. Contra la tentación de una cultura europea hegemónica (en su versión latina y romance o en la nórdica y anglo-americana) o de un etnocentrismo, deben imperar la intercomunicación y el intercambio recíproco de modelos culturales; no pueden caber ni mitologías racistas o ideologías nacionalistas, ni hegemonías culturales políticamente no neutrales. Guiada por el diálogo intercultural —fundamento de un nuevo contrato de ciudadanía política, tal como es vivido a diario por los administradores y los trabajadores sociales de las grandes ciudades mediterráneas—, Europa debe evitar uniformarse bajo “pretendidas ejemplaridades universalistas” (democracia occidental, mercado neoliberal o “raíces cristianas”) marginando las soberanías de otras culturas y debilitando la capacidad de éstas



para elaborar sus propias dinámicas económico-sociales y sus procesos de organización política. Puesto que ya no puede enfrentarse a los abundantes fundamentalismos de la actualidad con etiquetas tradicionales (“comunidad liberal”, “universalismo de los derechos”, “igualdad de condiciones en abstracto”), necesitará nuevas hipótesis que fomenten la creatividad de todos, respetando la individualidad y la diferencia entre pueblos, culturas y religiones.

Cacciatore cree un error refundar la idea de Europa en una mítica identidad sin distinciones y en la unidad política de una abstracta identidad europea basada en la democracia liberal y universalista o en las “raíces” cristianas, pues ni la herencia histórica del pensamiento europeo (Inquisición, Ilustración, democracia universalista, particularismos étnicos-raciales y religiosos) fue ni será única, ni la Constitución europea podrá remontarse a una sola raíz cultural, filosófica y religiosa. Por eso, en *Penser l'Europe* (1987), Edgar Morin, tras pedir a Europa que huya de una única óptica racionalizadora y de seguir creyéndose centro privilegiado del mundo, la invita a ser un centro mundial de pacificación. Pensar filosóficamente Europa exige no olvidar en ningún momento su “doble cara”: la que mira al pasado (nacionalismo, intolerancia, totalitarismo, “desenfrenada voluntad de lucro”, mitos de la técnica y el desarrollo —tan a menudo dañinos con el medio ambiente—, odio hacia otras culturas y razas) y la que mira al futuro (pluralismo, respeto y reconocimiento del otro y del extranjero, diálogo intercultural, búsqueda de un terreno común narrativo y comunicativo). En *Pensar en Europa* (2006), Jorge Semprún solicitaba una diversidad cultural fundada en una serie de valores democráticos indiscutibles. Por su parte, George Steiner, en su librito *Une idée de l'Europe* (2005), invitaba a soñar de nuevo el sueño de una Europa diversa y unida, que evitara tanto el peso de la historia como el aburrimiento; y es que, como señala Mario Vargas Llosa en el prefacio a la edición española del volumen (*La idea de Europa*), se trata del “único gran proyecto internacionalista y democrático que sigue desarrollándose”.

En su denso y sugerente ensayo “Europa: “Navigare necesse est, vivere non necesse”, Fernando Pérez Herranz, de la Universidad de Alicante, se sirve de un arsenal de imágenes náuticas —el mar, la sociedad milesia de los *aeinautai* (los eternos navegantes), los capitanes de las distintas naves europeas, las rutas, las cartas de navegación, las agujas de marear, los cuadernos de bitácora, los puertos — para aportar una cartografía conceptual que permita transitar



provisionalmente por la idea de “Europa”. De entrada, amontona inquietantes preguntas sobre el papel jugado por la filosofía en la historia europea y recuerda las innumerables barbaridades cometidas por esta civilización, que culminaron en fracasos sin paliativos como las dos guerras mundiales y la *Shoah*. Hoy que gran parte del mundo ha adoptado las ideologías, las tecnologías y las formas de vida de la tradición europea, Europa, a pesar de su terrible historia, abandonados ya sus deseos colonialistas y de violencia, ha de seguir navegando, porque tiene sobre sus hombros una enorme responsabilidad ante el nuevo mundo globalizado. El autor pasa revista a los distintos tipos de naves europeas según los distintos sujetos corpóreos que las animan, programan y construyen (pragmatistas, utilitaristas, tecnócratas, empresarios y obreros, defensores de la dignidad...). Y ante la urgente necesidad de cartografiar Europa con unos criterios adecuados, ensaya las siempre fecundas Ideas ontológicas de Todo y Parte, en un planteamiento en el que encajan con naturalidad las cuestiones relacionadas con el Espacio europeo: las cambiantes fronteras, los distintos modelos de Europa —nacionalista, imperial, de las ciudades, de las regiones, de los pueblos...—, las discusión sobre si hay algunas tradiciones europeas privilegiadas (helenismo, judeo-cristianismo, ciencia, técnica), o si más bien, y es la postura del autor, se dan sólo distintas tradiciones inconmensurables entre sí; y las cuestiones relacionadas con el Tiempo de Europa: las dinámicas políticas, económicas o religioso-culturales vistas como bloques continuos (desde el Imperio Romano hasta el imperio soviético o la Unión Europea) o como discontinuidades (entre Edad Media y Renacimiento, entre el Renacimiento y la Modernidad...), bifurcaciones (como la producida en el Renacimiento entre Reforma y Contrarreforma) y rupturas (como las que provocaron las distintas revoluciones, la II Guerra Mundial o la desaparición de la U.R.S.S. y la caída del muro Berlín).

¿Cuál ha sido la clave del innegable éxito de la Europa que globalizó el mundo, como Europa católica, imperial y barroca primero o como Europa ilustrada, nacionalista y burguesa después? A pesar de sus crímenes, quizás su esencia sea su universalidad, su ecumenismo, su catolicidad. Propone Pérez Herranz cuatro posibles Motores o Causas intrínsecas para explicar dicho éxito: la voluntad divina, la contradicción (cuyo esquema desarrolló Hegel), la diferencia (teorizada por Deleuze) o las morfologías (el morfologismo filosófico vio a Europa como pura forma o Idea capaz de modelar las materias ajenas, aunque su universalidad fue cuestionada a partir de la II Guerra Mundial y la



Shoah). Y a continuación presenta varias *hipercategorías* que pueden facilitar el acceso a la “Identidad europea”: la Ruta —que el autor abordó ya, junto a Santacreu, en *Las rutas de la humanidad* (2003)— y su contrafigura, la Frontera; la Singularidad (abierta la ruta, surgen hechos que obligan a una reflexión histórica: el saqueo de Roma por Alarico lleva a *La Ciudad de Dios* de San Agustín; la fallida revolución de 1848 conduce al *Manifiesto comunista* de Marx y Engels...); la Complejidad (Europa como *compositium* en el que rutas, fronteras y singularidades se interpenetran creando un tejido continuo que integra y segrega instituciones, ideas y creencias).

¿Cuáles son los principales hilos (mejor que “raíces”) de la cultura occidental creadores de ese continuo heterogéneo que es Europa? El autor ya sugirió tres en “El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde *El Quijote*” (2007): el Logos heleno, el Sujeto moral / responsable hebreo y el Guerrero Cristiano. A estos hilos añade ahora Pérez Herranz uno más, surgido de la Revolución Industrial: la TecnoCiencia. Hilos que en el todo europeo son como sus partes formales y materiales. Las cuatro Ideas suelen ser presentadas como si se tratase de formas que hay que exportar al resto del mundo, pero ya Aristóteles negó, frente a Platón, la existencia de formas absolutas, por lo que el autor señala las cuatro posiciones que se dan ante esta cuestión. Dos son radicales: Europa es pura forma (la voluntad de poder de la Europa Imperial o de los imperios coloniales del XIX) o es pura materia (desde que los ejércitos rusos y norteamericano entran en Berlín en la primavera de 1945, Europa deja de ser forma y comienza a servir de materia/naturaleza a otras civilizaciones que desean crear por sí mismas su propia historia); y otras dos conjugan la forma y la materia: la de quienes buscan principios formales, aunque sea de manera debilitada (expansión universal de los Derechos Humanos, ecología, creación de ONGs, acogida a los inmigrantes, lucha contra la miseria), y la de quienes creen que Europa sólo puede ofrecer una materia para ser informada por otras formas. El autor concluye su trabajo citando los universales que Europa puede ofrecer al mundo: la ciencia y la técnica, la educación como crítica racional, el cuerpo y el trabajo como núcleos de la ética. Europa debe seguir navegando (investigando, comprendiendo, transformando el mundo), sin nunca olvidar ni tirar por la borda a “los otros”.



En “Monoteísmo y laicismo moderno”, Julián Marrades, de la Universidad de Valencia, se niega a hablar de las “raíces judeocristianas” de Europa y halla en la concepción monoteísta del Dios cristiano la explicación del hecho de que las iglesias cristianas hayan sido siempre reticentes a coexistir con cualquier orden profano autónomo. Define el monoteísmo, señala la diferencia entre los monoteísmos judío y cristiano y procede a historiar apretadamente los principales hitos de las relaciones entre el reino de Dios y el del César, entre el orden sobrenatural y el natural desde los inicios del cristianismo hasta el final de la Edad Media: la obra universalizadora del cristianismo realizada por Pablo de Tarso; el enfrentamiento de los cristianos con el Imperio Romano y el paganismo; la adopción como religión oficial del cristianismo por el emperador Constantino —la plena identificación entre monoteísmo e Imperio Romano—; la doctrina alternativa que a la decadencia de éste construye en el siglo V San Agustín en *La ciudad de Dios*, por la que el orden de la “ciudad terrestre” pasa a integrarse en la economía cristiana de la salvación subordinándose a la “ciudad celeste”; el agustinismo político de Isidoro de Sevilla, Gregorio Magno y Egidio Romano, que sacraliza lo político y tiende a subsumir el derecho del estado en el derecho de la iglesia (H-X. Arquillière: *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media* (2005)), siendo defendida esta doctrina entre los siglos VII y XIII por papas como Gregorio Magno, Gregorio VII o Bonifacio VIII, quienes integrarán los órdenes terrestre y celeste en una sola sociedad: “la Cristiandad”.

Con el Estado absolutista, los reyes imitan al Papado en su búsqueda de plenos poderes apoyándose también en el derecho romano. Se ha iniciado la secularización de la teología política que Carl Schmitt explicó en su libro *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía* (1922). La matriz monoteísta de la concepción del poder religioso estará presente en el *Leviatán* de Hobbes, y ecos evidentes del monoteísmo se hallarán también en el nacionalismo, el totalitarismo, el racismo y ciertas formas del fanatismo religioso. Marrades se pregunta si Europa aportó formas de pensamiento e instituciones morales y políticas europeas “radicalmente laicas, emancipadas de la herencia judeocristiana”. De haberlas, sería en ámbitos como la ciencia natural, el librepensamiento o el estado de derecho, donde no se cree en la existencia de Dios. No ve el autor rastros de monoteísmo ni de sus sucedáneos secularizados en los *Ensayos* de Montaigne, la *Ética* de Spinoza, la Constitución americana de



1787 o *El origen de las especies* de Darwin. La cultura moderna (Ilustración, pensamiento crítico y estado de derecho) crean una cultura laica, que lejos de imponer *una* verdad y *un* poder, se basa en un pluralismo axiológico. En ella la religión es una esfera más, no el árbitro supremo de las otras esferas, y se ve reducida al ámbito de la conciencia. Se estudian a continuación algunos hitos que desde el siglo XIX marcan la incompatibilidad entre el laicismo radical y el monoteísmo cristiano: el pensamiento del ideólogo contrarrevolucionario Donoso Cortés; la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de Pío IX; la condena por el Concilio Vaticano I de quien afirme que las disciplinas humanas pueden contradecir la doctrina revelada; la defensa de la Iglesia de la “sana razón” (la sometida al criterio de la autoridad eclesiástica); las condenas de Pío X o Pío XIII de agnosticismo, socialismo, comunismo, materialismo dialéctico, idealismo, pragmatismo, existencialismo o historicismo; la encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI, cuyo contenido estudia Marrades con detenimiento para concluir que nada ha cambiado esencialmente en la postura tradicional de la Iglesia, pues Ratzinger sigue viendo en la cultura moderna y el laicismo dos rivales del cristianismo. Opta decididamente el autor por las creaciones de la Modernidad laica que buscan el reconocimiento de la pluralidad, la diversidad y la relatividad de los modos de pensar y de las formas de vida.

En su trabajo “La identidad europea según la perspectiva del pensamiento cristiano”, Luciano Malusa, de la Universidad de Génova, sigue a Juan Pablo II y al papa actual en su reivindicación del pensamiento cristiano como único patrimonio filosófico que puede permitir la cohesión de los distintos pueblos europeos y una concordia entre sus plurales visiones del mundo y sus diversas metodologías espirituales, aunque el autor —el único en defender las “raíces” cristianas de Europa en el presente volumen— es consciente de que los intereses de la Europa secularizada heredera de la Ilustración van hoy por otro lado y de que el cristianismo padece actualmente un progresivo rechazo. Uno de los “puntos fuertes” de la identidad de Europa desde el final de la II Guerra Mundial ha venido siendo la defensa de los Derechos Humanos, cuyo origen halla Malusa en la civilización cristiana. Para demostrarlo, estudia detenidamente el modo en que las ideas de Tomás de Aquino de “ley natural” y “derecho de gentes” sirvieron primero al dominico Francisco de Vitoria (1483/1486-1546) para su defensa de los derechos originarios de los indios de América y su negativa a la conversión de éstos por la fuerza, y luego —en el marco del neotomismo— al



jesuita Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), el autor de *Saggio teorético di diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-43), para cimentar, con su defensa del derecho internacional y del amor y la benevolencia entre los Estados, el respeto — tras el “ciclón napoleónico”— de los derechos de los pueblos europeos y de las naciones indias de América del Norte. El autor lamenta que la historia europea no siguiese las ideas de Taparelli y que acabase desembocando, tras imperialismos, nacionalismos y racismos, en dos tremendas guerras mundiales y en los genocidios de armenios, judíos y campesinos ucranianos.

Francisco José Martínez, de la UNED, se pregunta: “Europa, ¿un concepto filosófico? La filosofía ¿un producto europeo?” y responde afirmativamente a ambos interrogantes. Europa es vista hoy por muchos pensadores que siguen la estela de Hegel, Nietzsche, Husserl y Ortega como un concepto filosófico y espiritual, una realidad cultural y no sólo histórica, una forma de ver el mundo y la vida. En la presente globalización se hallan en crisis la idea de Europa — reducida al ámbito del libre mercado— y la de filosofía —“diluida en un positivismo ramplón o en un espiritualismo difuso”—. El mismo concepto *Europa* es plural y ambiguo y muestra una indefinición en cuanto a su geografía, su origen y sus tradiciones (Grecia, el cristianismo, el derecho romano, las revoluciones políticas o el capitalismo son hilos contingentes sometidos a apreciaciones plurales). Desde un punto de vista historicista, Hegel y Heidegger vieron la filosofía como un genuino producto europeo y atribuyeron a Grecia su origen necesario. Frente a ellos, Deleuze, desde su *geofilosofía* —con sus conceptos de *tierra*, *territorio*, *territorialización*, *desterritorialización* o *retrerritorialización*—, afirma que Grecia fue más bien un medio favorable en el que confluyeron inmanencia, amistad y opinión, y asegura no hallar relación necesaria, interna, entre Grecia y la filosofía. El capitalismo, que nació y se desarrolló en la Europa de los siglos XVI y XVII, relanzó la filosofía, tras la anterior sumisión de ésta a la teología. Como pasó en Grecia, de nuevo se produjo en Europa una contingente confluencia de factores, en este caso a causa de una decidida apuesta de Europa por la inmanencia: una conexión entre el capitalismo, que procede por inmanencia, y la filosofía como plano de inmanencia absoluto. La historia de la filosofía no es, pues, un *continuo* necesario que lleve desde Grecia a Europa por mediación del cristianismo, sino un recomenzar contingente de un mismo proceso contingente, aunque a partir de otros datos. Para la filosofía, por tanto, el papel del cristianismo es irrelevante.



Europa necesita de la filosofía, por ser el único tipo de pensamiento que se ocupa del concepto; por eso, el autor propone potenciar las dimensiones filosóficas, universalistas de Europa como proyecto global y cultural, como potencia mundial adalid de la democracia y los Derechos Humanos. Europa deberá ser un *demos* común (una ciudadanía fuerte con una serie de derechos civiles, políticos, económicos y sociales) a partir de un *ethos* común: una visión fuerte de la democracia y una apuesta firme por la paz y la solidaridad en el concierto mundial.

En “Platón y el arte de conocerse a sí mismo”, Begoña Ramón, de la Universidad de Valencia, aborda el arte socrático del cuidado del alma y su decisiva influencia en la autoconcepción del hombre europeo. Nietzsche, que tanto criticó el influjo sobre Europa de la concepción socrático-platónica del alma por haber acabado sirviendo de alimento al cristianismo, hubo de reconocer, sin embargo, que dicha concepción aportó el cuidado del alma, a la que él se refería como ascética “voluntad de verdad”, que cree la autora motor, en cierto sentido, de la civilización europea. Los diálogos platónicos giran en torno al enigma que el dios de Delfos planteó a Sócrates: “Conócete a ti mismo”, tarea indudablemente difícil. En Sócrates y Platón la potencia de la dialéctica debía servir para disolver el sí mismo en la contemplación de la verdad, borrando cualquier traza de individualidad, vista como imperfección del alma. El hombre que se niega como individuo, dirá Plotino, se agranda hasta alcanzar las dimensiones de la realidad universal, se vuelve uno con el Bien. Ésta será la tradición platónica en los siglos siguientes. Begoña Ramón se detiene luego en la insistente preocupación de Sócrates por el cuidado de las almas de sus conciudadanos, con los que usa su famosa ironía y el método de la mayéutica, y recoge amorosamente las ideas de éste contenidas en diversos diálogos de Platón (*Sofista, Banquete, Gorgias, Fedro, Apología, Teeteto, Timeo, República y Alcibíades I*), prestando especial atención al cuidado del alma tal como se recoge en el *Fedón*.

Gerardo López Sastre, de la Universidad de Castilla-La Mancha, propone en “Ideales ilustrados e identidad europea. Una toma de conciencia a través del pensamiento chino” que la identidad de Europa es “una convocatoria de alcance universal” fundada en valores que pueden ser muy frágiles y que exigen una continua reflexión para reafirmarlos. El Settembrini de *La montaña mágica* (1924) de Thomas Mann, personaje que representa los valores del



librepensamiento y la Ilustración, entiende que en el mundo luchan dos principios: el poder, la tiranía, la superstición y el principio de conservación contra el derecho, la libertad, el conocimiento y el progreso, y cree que sin duda vencerá el segundo. Frente a Occidente, que se apoya en “la razón, la acción y el progreso”, Oriente aborrece la acción, es “perezoso, conservador, nada crítico y deseoso de inmutabilidad”. La misma contraposición plantea Ortega, y Paul Hazard en *La crisis de la conciencia europea* (1680-1715) señala que fuera de la inquieta y siempre insatisfecha Europa, las masas viven hundidas “en una inmovilidad que llaman sabiduría, en un nirvana que llaman perfección”. No comparte el autor esta visión de Oriente y recuerda los muchos aspectos negativos de la historia de Europa. Se trata de entender lo específico del pensamiento europeo desde otras civilizaciones. Sirviéndose de los versos de Mo Di y de Lao zi, desmonta uno de los tantos tópicos que corren sobre China: que el pueblo chino careció de conciencia de la injusticia social y no vivió la dimensión utópica. ¿Dónde, entonces, lo peculiar del pensamiento chino? El autor sigue al François Jullien de *La China da que pensar* (2005), quien buscó con su largo viaje por China, lleno de amorosa atención hacia las potencialidades de este pueblo, ver la filosofía europea con mayor perspectiva. En busca de la primera diferencia entre China y Europa, López Sastre recoge del libro VIII de la *República* de Platón varias formas de gobierno, los distintos gobiernos de los Estados-ciudades griegos y los diversos tipos de personalidades que ellos conforman. Aristóteles habla de formas correctas orientadas al bien de todos e incorrectas, ordenadas al bien de los gobernantes. Pero ¿algún pensador chino se planteó alguna vez la posibilidad de distintos regímenes políticos? No, ya que en China nunca cupo otro régimen que la realeza. Una segunda diferencia señalada por Jullien: desde sus inicios, la cultura china, en general confucionista, fue humanista y prescindió de la idea de Dios, una secularización que Europa tardó mucho en alcanzar; y la ausencia de una dimensión trascendente impidió a la larga que China desarrollase la idea política de libertad o la noción de “ciudadanía”. En su *Tratado de la eficacia* (1999) aporta Jullien una tercera diferencia: en el pensamiento chino no hay formas ideales, modelos, no cabe la relación que se da en Europa entre medios y fines con vistas a la acción. El efecto hay que aguardarlo, no buscarlo, y cuando se dé, hay que sacar provecho de él, algo que sabe todo estratega chino que evalúa las fuerzas en juego para explotar la situación y que no podría tener la democracia como fin y modelo ideal para las relaciones políticas. Pero China no



podrá estar siempre al margen del pensamiento de la finalidad: “el *beneficio* no bastará” y tendrá inevitablemente que pasar por las preguntas por el sentido. En Europa hubo alternativas, cupo la posibilidad de pensar, de elegir. Con las reformas y las revoluciones que abrieron el mundo moderno, los europeos lucharon por la libertad y la dignidad humanas, ideas en principio de origen cristiano.

Tras su periplo por el pensamiento chino, López Sastre vuelve a preguntarse por la identidad europea y se plantea el tema del cristianismo y la secularización en la Europa actual. No es partidario de que la religión vuelva a ocupar el espacio público: sería una mala solución para la convivencia en sociedades pluralistas, y presenta una serie de argumentos para justificar su postura. La secularización confinó desde la Ilustración a la religión en el mundo de lo privado y el hombre prefirió centrarse en las conquistas sociales y en mejorar sus condiciones de vida. No comparte que los males de hoy se deban a la falta de creencias o que el antropocentrismo sea el origen de los totalitarismos actuales; asume un mundo sin Dios y denuncia la moral humana, demasiado humana, de las religiones: “Quienes utilizaban a Dios para legitimar una moral estaban engañados o intentando engañar a los demás.”. La religión también se ve hoy penetrada por la secularización (F. Lenoir, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental* (2005)) y creencias y prácticas religiosas son vistas como instrumentos para lograr fines en esta vida: ayudar a la paz mundial o luchar contra la miseria.

Javier López Alós, de la Universidad de Murcia —conocido de los lectores de *Eikasía* por su sección “Calle Filosofía”—, defiende en “Historia y mito en la construcción de la identidad europea” lo legítimo de crear algún mito cohesivo en torno al proyecto europeo que con espíritu democrático y antidogmático pueda oponerse a cualquier grupo que busque imponer de manera interesada su propia mitología al todo europeo. Y es que *mythos* y *logos* pueden convivir en la historia, como mostró el Hans Blumentberg (1920-1996) de *Trabajo sobre el mito* (1979). A pesar de su programa desmitificador, la Modernidad creó su propia mitología (razón, progreso, proletariado, ciencia) y su proyecto de inmanencia supuso un desencantamiento del mundo. Joseph Campbell (1904-1987), el antropólogo norteamericano autor de *Las máscaras de Dios* (1991-1992) y *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito* (2005),



defendió la fuerza armonizadora del mito y lo consideró guía poderosa del espíritu humano y aliado decisivo frente a la imposibilidad de una representación absoluta de lo real. El recuperar o crear mitos tiene un hondo sentido político; lo tuvo, por ejemplo, la propuesta de la Iglesia católica —siempre reticente ante los “excesos” del racionalismo, la Ilustración, el laicismo o la autónoma esfera política— de que se incluyera la mención de las “raíces” cristianas de Europa en la Constitución de la Unión, lo que en realidad encubría su deseo de tutelar el futuro europeo. López Alós dedica la parte central de su trabajo a rebatir los ataques que al Derecho nacido del Estado moderno dirige el historiador del derecho medieval y moderno Paolo Grossi en obras como *El orden jurídico medieval* y *Mitologías jurídicas de la modernidad*, ambas de 2001: la tradicionalista e idealizada visión grossiana del orden jurídico medieval es también mitológica y, como señaló Francisco Tomás y Valiente, más propia de ángeles que de hombres. Los debates recientes sobre la identidad y la constitución jurídica de Europa parecen solicitar la intervención de un mito radical que luche contra la imposición de las construcciones ideológicas de los distintos fundamentalismos nacionales o religiosos, incompatibles con todo proyecto democrático, dada la urgente necesidad de imaginar el futuro con independencia de los “albaceas del pasado”. El autor propone un uso consciente y “a escala humana” del mito de Europa al servicio de la decisión política y que muestre abiertamente su levedad “en lugar de encubrirla bajo el peso sagrado de las tradiciones o la no menos sagrada promesa de un futuro incontrovertido”; un mito que sea “posibilidad de autoconciencia, responsabilidad e integración” y que eluda los fundamentos míticos y teológicos que hallaba en la política moderna el Carl Schmitt de *Teología política* (1922). Este relato cultural sobre Europa, fruto de un ejercicio consciente de *mitopoiesis*, podrá ser esgrimido como instrumento de propaganda política frente a todo mito que defienda la existencia de una identidad política o cultural profunda de los europeos por encima de sus evidentes diferencias (que no han logrado borrar ni el Cristianismo ni el Derecho romano ni el euro). Cuando cada grupo europeo de influencia busca imponer su propio “mito legitimador”, parece preferible dejarnos guiar por el mito de “una Europa abierta y cosmopolita bajo el signo del pluralismo y la participación de los ciudadanos”.

Delmiro Rocha Álvarez, miembro del grupo DECONTRA (Deconstrucción + Traducción) de la UNED, reflexiona en “Europa o la cuestión



del *cap* (cabo)” en torno a la obra de Jacques Derrida (1930-2004) *El Otro Cabo* (*L'Autre Cap*, 1991), escrita a raíz de la primera Guerra del Golfo. Tras la exposición de las principales categorías del deconstruccionismo derridiano — identidad, diferencia, alteridad—, se niega que la vieja expresión “identidad cultural europea” pueda servir a una Europa a la que le urge fomentar la armónica convivencia política de sus naciones multiculturales y aceptar su responsabilidad ética y política no cerrándose sobre sí misma en un “egocentrismo destructor de sí y del otro”. No siendo ya aceptada su posición de capitán que decide el rumbo de la Humanidad, el occidente europeo, consciente de la carga de culpa que lleva a sus espaldas (las dos Guerras Mundiales, el Holocausto), ha de *inventarse* de nuevo, huyendo de programas prefijados de antemano —como el eurocentrismo o el antieurocentrismo— que puedan anular la decisión y la responsabilidad necesarias ante los acontecimientos, no olvidando lo mejor de su herencia europea, que, sin embargo, no debe repetir de manera mecánica. Crítico con la mayoría neoliberal surgida en Europa tras la descomposición de la Unión Soviética, con el nuevo totalitarismo de la globalización del capital —que invita a *inventar* una relectura de *El Capital* de Marx—, y con el inmenso poder centralizador, manipulador y uniformizador de la actual industria tecnomediática; decidido debelador de toda colonización cultural y del “totalitarismo agresivo de la razón absoluta”, en cuyo nombre se destruye la singular riqueza de lenguas, culturas y civilizaciones, Derrida se pregunta por el modo en que quepa limitar el excesivo control de dichos medios evitando a la vez la dispersión de éstos en pequeños bloques cerrados, lo que impediría la existencia de anchas avenidas de traducción y comunicación. Frente a la idea de elegir una capital de la identidad europea de la cultura —en Bruselas o en Estrasburgo—, el autor de *La diseminación* (1972), “Las torres de Babel” (1985) y “La teología de la traducción” (1990), propone como deber de Europa una necesaria, difícil y urgente *traducción* (no en el sentido estrictamente lingüístico, sino como “lo que da paso y lleva de un lugar a otro”), un ejército poético, íntimamente unido a la práctica deconstructiva, que le permita estar continuamente abierta a lo nuevo y a los otros. Puesto que no existe un sentido anterior a las distintas lenguas que permita la traducibilidad universal, la traducción buscará incorporar de las culturas de los otros no sólo sus significados, sino también sus valores, ese resto de intraducibilidad que es lo único que urge traducir. Al cabo europeo, que siempre estuvo habitado por el



Otro, contaminado, “alterado” por él, el judío argelino que fue Derrida le recuerda su deber de reidentificarse, deber del que se derivan todo sus demás deberes: la acogida al emigrante y el respeto a sus diferencias; la oposición al racismo, el nacionalismo o la xenofobia; la profundización en la herencia europea de la democracia; la crítica de los dogmas de “la religión del capital” o la defensa de las ideas universales más valiosas. Son deberes a menudo contradictorios, que Europa debe asumir aceptando la creativa y retadora experiencia de una antinomia que adopta cada día formas inéditas.

En “El índice espacial del mundo: origen romántico de la crisis, escisión y desestructuración de las orientaciones topológicas”, Luis Álvarez Falcón, de la Universidad de Zaragoza, se centra en la irremediable escisión de la conciencia y de la vieja sociedad occidental puesta de manifiesto por los principales representantes de Romanticismo alemán: los hermanos Schlegel, Novalis, Hölderlin o Hegel. La vieja “querrela entre antiguos y modernos” dio paso a la contraposición entre clasicismo y romanticismo y a la presencia de dos ejes estructurales: oriente-clásico-sur y occidente-moderno-norte. La nueva mitología creada por los románticos del norte se inspirará en el primer eje y buscará un nuevo reencantamiento del mundo. El humanismo que admira el modelo clásico entrará en crisis tras ser sometido al análisis científico por el Romanticismo. El léxico de lo natural se usará en adelante por románticos y positivistas sólo como pretexto teórico, pues primarán la civilización, la imitación, lo sentimental o lo artificial. El conflicto entre *naturaleza* y *civilización* será un diagnóstico válido para el siglo XX y el Husserl de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* se mostrará consciente de la clara ruptura del modelo humanista europeo, por lo que pedirá otro modelo de *reflexión* (*Lebenswelt*): al abandonar la ciencia moderna el modelo de la Grecia clásica, la Crisis se ha vuelto crisis de la existencia humana, por el olvido de sus añorados orígenes.

Álvarez Falcón, que se ha interesado por la estética en estudios como *Realidad, Arte y Conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo* (2008), recuerda cómo muchos románticos intentaron hallar la salvación a la mencionada escisión en el mundo del arte, y cómo se aliaron con la filosofía del idealismo alemán para hallar en el plano estético la ansiada unidad de naturaleza y espíritu, de sujeto y objeto, que la crítica de Kant no logró



alcanzar. El Friedrich Schlegel de *Sobre el estudio de la poesía griega* (1797) destaca la oposición entre lo natural y “la nueva cultura artificiosa y progresiva, fiel expresión de la evolución de la técnica en la imagen del mundo”, y el Schelling de *Sistema del Idealismo Trascendental* (1800) anuncia que “El arte es lo supremo para el filósofo” por enlazar lo sensorial y lo inteligible. Lo moderno produce escisiones, fragmentación, y ni la ciencia ni la filosofía parecen ser el remedio, aunque la última propusiera la “intuición intelectual” —la captación inmediata del fundamento real de la naturaleza—, que los románticos, a diferencia de Kant, creyeron posible a través del arte como “intuición intelectual objetivada”. Se trata de un nuevo orden fragmentario en que el Todo queda expresado en cada una de sus partes, sobre el modelo de la “obra de arte” y de la poesía romántica, definida por F. Schlegel como “poesía universal progresiva” en el fragmento 116 de la revista *Athenaeum*. Los románticos del norte continuarán el viaje a la soñada Grecia, al Mediterráneo, en busca del saber del sur, un saber que “desconfía de las teorías, radicalmente antifundamentalista, plural, figurativo y diferente a sí mismo” y dotado de “una intensa coloración moral que neutraliza el universalismo abstracto”, un saber que, en lugar de reducción y fragmentación pueda ofrecer la ansiada unidad. Europa debe “resituarse el eje transversal del pensamiento” y la filosofía europea debe intentar superar las oposiciones mencionadas y reflexionar sobre la falta de armonía que acompaña al progreso de la cultura, algo que denunció Hegel en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1801) al constatar la quiebra de la sociedad tradicional.

Antonio de Murcia Conesa, profesor de la Universidad de Alicante interesado en las relaciones entre cultura y Humanismo moderno, parte, en “Vías (anti)humanistas para una filosofía del sujeto europeo”, de la pregunta del joven profesor francés Jean Baufret a su admirado Heidegger, una vez concluida la II Guerra Mundial: “Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?”. El filósofo alemán se halla molesto por entonces por la conferencia de Sartre “El existencialismo es un humanismo”, del 29 de octubre de 1945, y responde a la misma en otoño de 1946 con *Sobre el humanismo. Carta a Jean Baufret*. Félix Duque recuerda en *Contra el humanismo* (2004) que los grandes pensadores han seguido, en general, una vía antihumanista y han achacado a los distintos humanismos —pedagógicos, filológicos o metafísicos— una “contumaz autorreferencialidad de lo humano”, oponiéndoles “un hombre excéntrico,



disuelto en un sistema de categorías y conceptos mediante los que hablar, desde fuera, de lo humano, pero sin reducirse a él”. Heidegger acepta lo humano concebido como “*un* objeto del pensar y no erigido como *el* sujeto-fundamento desde el que pensar”; los distintos humanismos —cristianismo, marxismo, existencialismo, etc.—, que juzga mera palabrería y puro subjetivismo, son culpables de haber empequeñecido lo humano y desviado al hombre de la meditación sobre el Ser y de la atenta escucha de sus mandados. Si el espíritu es débil en Europa es a causa de la tecnificación de un pensar que se puso al servicio de los diferentes antropocentrismos (americano, bolchevique, fascista, intelectualista), asolando un continente atenazado por Rusia y América. ¿Cabe reconstruir el ³¹⁶ humanismo en el siglo XX? El autor no cree que el humanismo sea un pensamiento de tipo antifilosófico y recuerda que Heidegger o Husserl se formaron en el seno del fértil humanismo antijetivista alemán, defensor de una *Bildung* antipedagógica y nacido hacia 1908 como reacción contra la antropocéntrica pedagogía filantropinista de Basedow y sus seguidores, que subordinaba los contenidos de la instrucción a los sujetos del aprendizaje. Sus miembros, herederos del elitista y conservador “Tercer Humanismo” de W. Jaeger (1881-1961), el autor de *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933, 1943-1944), eran intelectuales, críticos, filólogos y novelistas de la talla de E. R. Curtius, autor de *Literatura europea y Edad Media Latina* (1948), el Thomas Mann de *La montaña mágica* (1924), J. Huizinga, autor de *El otoño de la Edad Media* (1919) y *Homo ludens* (1938), E. Auerbach, autor de *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental* (1946), o el filólogo J. Stenzel, que trabajó sobre Platón y Aristóteles. Todos buscaban dar con un sujeto que, superando al mero individuo, se fundase sobre un trasfondo de intersubjetividad, necesariamente internacional (lo llamaban “espíritu”), con el que Europa podría superar el subjetivismo culpable de patologías de la modernidad como el nacionalismo. Cuando este humanismo intentó hacerse pasar por filosofía con sus grandes morfologías trascendentes, síntesis de estética, catolicismo y política, los filósofos lo menospreciaron. ¿Fue éste, con sus consignas elitistas y humanitarias, sólo un humanismo educativo domesticador, amansador, como sugiere Sloterdijk en su *Normas para el parque humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo”* (1999)? En *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma* (1981), Mario Vegetti ha advertido contra la funesta manía europea de definir el concepto de



“Hombre”, que suele desembocar en la pregunta “¿Quiénes son verdaderos hombres?” y en la clasificación de los europeos en buenos y malos, manía que han padecido en sus carnes los judíos o los emigrantes. El autor nos pide que no busquemos entre los discursos orientados a una definición universal del hombre, sino entre aquellos que pretendieron localizar, reconstruir y poner límites al fáustico sujeto europeo empeñado en tales definiciones; discursos que de la idea de “Hombre” destacaron “su condición de botín o despojo en todas las batallas modernas europeas”, que vigilaron al poder, que nos señalaron nuestros límites: el lenguaje, el arte, la retórica, la historia, la geometría y la ciudad. En esta heterogénea tradición cabrían: los estudios clásicos, bíblicos y científicos de Casiodoro (v-vi) en el monasterio italiano de Vivarium; las traducciones del humanista Lorenzo Valla (1406/7-1457); el análisis del lenguaje del nazismo que lleva a cabo V. Klemperer (1881-1960) —catedrático de filología en la Universidad de Dresde entre 1920 y 1935— en *Lingua Tertii Imperii (La lengua del Tercer Reich)* (1947); la dura crítica de Edward Said a los estudios orientalistas de ingleses, franceses y norteamericanos al discurso colonial en *Orientalismo* (1978). Si el humanismo no es filosofía, concluye el autor, “la filosofía europea, sin perjuicio de su necesario antihumanismo, recorrió y está obligada a recorrer una vía cabalmente humanista”.

Julia Urabayen, de la Universidad de Navarra, nos obliga a instalarnos en el corazón del holocausto judío con “Europa bajo el prisma del paria en la obra de Hannah Arendt”. La discípula de Heidegger, que creía en los valores de la Ilustración y en la asimilación de los judíos a la cultura alemana, no estaba preparada para la tremenda experiencia que hubo de vivir bajo el régimen nazi. Una vez nacionalizada americana, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), o *El judío como paria* (1978), mira a Europa desde las dignidades pisoteadas del paria y del apátrida, denuncia el fracaso de la moderna política occidental, que necesariamente ha de ser renovada, reflexiona serenamente sobre los orígenes y las modalidades de la exclusión y sobre las formas de rechazo de la alteridad, y busca un espacio público que permita el libre discurso político. Encuentra Arendt las raíces del desastre ocurrido en el Imperialismo racista —el racismo se halla en la base del totalitarismo de nazis y bolcheviques— y en el antisemitismo. No cree que el sionismo sea una adecuada solución y tampoco que sirvan de mucho la vergüenza, la filantropía o la compasión a la hora de proponer soluciones



concretas realizables. Urabayen presenta luego las distintas concreciones del tipo del paria judío que esboza Arendt: Heine (el paria cínico, que rompe con la hipocresía de las apariencias); Walter Benjamin (el “*Schlemihl*”: el cenizo, el pobre diablo); el Charlot de Chaplin (la cara simpática de la exclusión, del que dirá en *La tradición oculta*: “En este judío pequeño, inventivo y abandonado del que todos sospechan se vio reflejado el hombre pequeño de todos los países”); el hombre de buena voluntad de las narraciones de Kafka, que considera absurda su situación; Rahel Varnhagen, ejemplo de la mujer judía excluida de su sociedad; los intelectuales que pasan de la aceptación y de la torre de marfil al rechazo, como Stefan Zweig o Bertold Brecht; Bernard Lazare (el paria revolucionario con conciencia política e internacional). Estudió también con detenimiento la pensadora alemana los tipos del refugiado naturalizado y del apátrida o refugiado indocumentado surgido de la Primera Guerra Mundial, aunque no abordó la figura del judío preso en los campos de concentración. Arendt proponía crear con urgencia un espacio político basado en una comprensión correcta de la plural condición humana, que garantizase la libertad, para que los dramas sucedidos no pudieran volver a suceder; un mundo nuevo en el que fuera posible tomar la palabra sin imposiciones totalitarias, capaz de generar para todos una igualdad política real.

Momentos europeos

Consciente de que el afán de universalidad europeo ha sido visto por muchos como “un enmascarado imperialismo”, y la pretensión europea de universalización de los Derechos Humanos como degeneración del eurocentrismo, Sebastián Gámez Millán, de la Universidad de Málaga, solicita, en “Europa: en busca de un ‘nosotros’”, un esfuerzo para introducir en ese plural inclusivo a todos los dispuestos a aceptar “un sistema de exigencias recíprocas”, aquello en lo que se funda la moral según J. Rawls y E. Tugendhat. Se trata sólo de continuar un camino ya emprendido, pues Europa nunca existió sin los otros, siempre fue un continente mestizo, por los continuos viajes de los europeos fuera del continente. ¿Logrará Europa unir las distintas culturas? En *La diversidad de las culturas bajo la unidad de una ley global* (2007), Otfried Höffe lo cree factible, porque las demás culturas pudieron reconocerse en Europa en tanto que ésta supo asimilar algo o mucho de cada una de ellas. El autor sugiere varias estrategias para buscar a *los otros*: 1. Ir al café a dialogar (G. Steiner lo



recomienda en *La idea de Europa* como remedio contra el ensimismamiento); 2. Ser cosmopolitas, ciudadanos del mundo; la idea de un orden mundial cosmopolita la acariciaron a menudo los filósofos, desde Sócrates a Ortega, pasando por Diógenes de Sinope, Crísipo, Epicteto, Kant o Goethe, y Umberto Eco ha señalado que la lengua de Europa es la traducción; 3. Construir *moradas* en lugar de *raíces* (D. Chakrabarty), trazar puentes y (re)crear espacios de convivencia entre las diferentes culturas, para lo cual R. Rorty apuesta por la educación sentimental: muchos crímenes no volverían a repetirse si los europeos aprendieran a reconocer a los otros como sus semejantes, como humanos; 4. Multiplicar los rostros de los que se compone la identidad humana: nadie debe ser perseguido, marginado o estigmatizado por judío, gitano, islamista, negro, homosexual, norteamericano, etc., algo que sí hicieron y hacen los Estados racistas, totalitarios o teocráticos, o los nacionalismos, que ignoran la riqueza y complejidad del ser humano, al que etiquetan con un solo rasgo, ignorando otros no heredados sino elegidos, más definitorios de la identidad y abiertos al futuro; 5. Redefinir el gastado concepto de “tolerancia” con vistas a la convivencia intercultural; 6. No descalificar a ninguna cultura —ficción “a través de las que nos (ma)logramos”—, evitando el monólogo y la imposición imperialista, y abriéndose a un fecundo diálogo intercultural para ver qué merece de verdad ser llamado finalmente “universal”. No está bien comprobado aún el hecho de la inconmensurabilidad entre las distintas culturas; por eso hay que crear continuamente espacios de convivencia entre ellas. El autor de *Europa o la filosofía* (2007), M. Cacciari, pide que Europa siga siendo “un puente que pone a dialogar orillas distintas”, un laboratorio abierto a experimentar con el cruce de culturas; Todorov, en “El cruzamiento entre culturas” (1988), llama “transvaloración” a la mirada que vuelve incesantemente sobre sí misma tras contactar con las costumbres y las prácticas de los otros; Félix Duque, en “El sueño romántico de Europa” (1997), solicita a ésta que no se encastille por temor al terrorismo y le aconseja escuchar “las razones, los deseos, los sueños y las frustraciones del *otro*”.

En “La identidad europea en el Renacimiento. Nosotros y los otros en los *Essais* de Montaigne”, Vicente Raga Rosaleny, profesor de la Universidad de Valencia preocupado por el multiculturalismo, se centra en los ensayos “De los caníbales” (I, XXX), sobre los indios Tamoio del Brasil, y “De los coches” (III,VI), sobre las culturas de Perú y de México, en los que el pensador



francés patentiza su enorme interés por la América descubierta por los españoles (Frank Lestringant ha mostrado, en *L'atelier du cosmographe ou L'image du monde à la Renaissance* (1991), cómo los datos que Montaigne usa sobre América proceden de los textos de los conquistadores o de sus historiadores y cosmógrafos). Son dos ensayos en los que dialoga la Europa del XVI con una idealizada Antigüedad clásica y un idealizado Nuevo Mundo, que funcionan como válvula de escape para un ambiente cultural que Montaigne considera asfixiante; en ellos su autor expone su creencia de que cabe abrirse a otras civilizaciones sin buscar reducirlas a la propia, se interesa por las culturas indígenas y critica el etnocentrismo de los arrogantes europeos que llaman *bárbaros*, *paganos* y *primitivos* a los indios, considerándolos, por tanto, civilizables, colonizables y cristianizables. Sin embargo, esta optimista imagen sobre Montaigne se ve cuestionada a menudo: Lévi-Strauss, en su artículo “Releyendo a Montaigne” (incluido en *Historia de Lince* (1991)), lo considera un relativista cultural extremo, al que, en la tradición del pensamiento escéptico clásico, las diferencias entre culturas y costumbres le serían indiferentes; Gérard Defaux, en *Un cannibale en haut des chausses: Montaigne, la différence et la logique de l'identité* (1982), cree que usa la palabra no como instrumento de comunicación con lo diverso, sino como muro que le impide conocer la alteridad; T. Todorov, en *L'Être et l'Autre: Montaigne* (1983), le achaca el etnocentrismo propio del que vive encerrado en su propia cultura; Jack I. Abecassis, Marie-Luce Demonet y André Tournon piensan en sus respectivos estudios sobre Montaigne que la mirada de éste hacia el otro sería sólo una “treta” para acabar hablando de su propia cultura, la única que cabría conocer.

Raga Rosaleny achaca estas interpretaciones a una mala comprensión del escepticismo pirrónico —y, por extensión, del neopirronismo de Montaigne—, al contemplarlo como “una suerte de dogmatismo negativo de corte epistemológico”. Las culturas y las costumbres exóticas permitieron al filósofo francés aceptar la contingencia de las propias formas sociales. Si su apología del hombre clásico o del caníbal tiende a la idealización o la exageración es porque busca una especie de “credulidad metódica”, en estrategia opuesta a la posterior de Descartes: mientras éste eliminará los prejuicios para fundarse en la razón, dando una excesiva libertad al juicio personal, Montaigne acepta los prejuicios y cree que el hombre no puede vivir sin costumbres, pues sin ellas “el juicio liberado flotaría en el vacío, careciendo del apoyo inercial del prejuicio” y “toda



identidad parecería desvanecerse”. En lugar del ensimismamiento solitario cartesiano, propone una apertura espacio-temporal a lo distinto, a los usos y costumbres exóticos, a los “otros nosotros”, que permiten una libertad que no da el estancamiento en el “nosotros” propio. Como afirmó J. Starobinski en “Montaigne en mouvement” (1993): “La conciencia libre no es una conciencia solitaria”. La experiencia, más que la reflexión introspectiva, es para Montaigne la piedra de toque del juicio: “Se saca maravillosa luz para el juicio humano del trato con el mundo. Estamos encogidos y replegados sobre nosotros mismos y no vemos más allá de nuestras propias narices” (*Ensayos*, I, 26). La relación con los otros ayudó, pues, al filósofo francés a configurar su propuesta renacentista de identidad europea.

Lourdes Reyes Manuel, de la Universidad de La Laguna, comenta en “La transformación de la utopía europea a partir del siglo XVIII” la visión que de la utopía proporciona Reinhart Koselleck (1923-2006) —autor de *Futuro Pasado* y de *Aceleración, prognosis y secularización*— en su artículo “The temporalization of utopia”. El historiador de la *Begriffsgeschichte* (historia conceptual) señala que desde Tomás Moro la utopía se concibió de una manera estática, espacial, y al cambiar la filosofía de la historia a mediados del XVIII europeo, la *Historie* (las historias) empezó a ser sustituida por la *Geschichte* (la Historia con mayúsculas, el tiempo histórico como progreso), lo que hizo posible la aparición de la primera utopía de dimensión temporal: *El año 2240* (1750) de Louis Sebastián Mercier, que unió la crítica moral del presente con la idea del progreso, siendo un claro precedente de la moderna ciencia-ficción; el ideal de perfección que planteaba la utopía se dinamizó y temporalizó. También estudia Koselleck la antiutopía o distopía temporal de Carl Schmitt *Die Buribunken. Meditación histórico-filosófica* (1918), especie de sátira que intentaba prevenir contra la excesiva confianza en el progreso. Cree inevitable el historiador alemán que la utopía temporal sobre el futuro derive en una utopía negativa, por estar condenadas las utopías a crear infelicidad, a pesar del final feliz que prometen. La autora echa de menos en el artículo citado una definición clara de “utopía” y una especificación de sus funciones, y lamenta que se olvide la rica variedad de la producción textual utópica para centrarse en sólo dos de sus producciones, y se aporte una visión de la utopía que se correspondería con el “modelo horizontal” de Paul Tillich en *Kairós und Utopie* (1959): el deber ser se realiza en el ser y la historia se consume tras su desarrollo lineal, con lo que Koselleck silenciaría el



“modelo vertical”, que dejaría la historia abierta al destacar lo irresoluble del contraste entre realidad e ideal, ser y deber ser. Sigue la autora al Javier Murgueza de *La vigencia del pensamiento utópico* (2005) para señalar lo limitado de esta visión “escatológica”, cerrada, de la utopía, pues no cabe la culminación de la historia en un “utopissimum” (lo que se da en las utopías cerradas del marxista Ernst Bloch), ya que “utopía” significa “ningún lugar” y el “horizonte utópico” siempre avanza al avanzar nosotros. También se cuestiona la tajante separación entre utopías espaciales y temporales a partir de 1750: ya J. C. Davis en *Utopía y sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700* (1985) cuestionó la división que Elizabeth Hansot hace en *Perfection and Progress: two modes of utopian thought* (1974) entre utopía clásica (contemplativa, estática, preocupada por la reforma del individuo) y utopía moderna (dinámica, preocupada por la construcción social). El mismo Koselleck reconoció cierto carácter temporal en las utopías espaciales, pues el recurso al lugar remoto suponía una crítica al presente y una búsqueda del cambio en el futuro. Mejor pensar, pues, en una continuidad entre el espacio y el tiempo antes y después de 1750, y no reducir a una tosca dicotomía binaria una rica expresión cultural de cuatro siglos como mínimo. Cuestiona finalmente la autora el hecho de que Murgueza incluya como fuentes del pensamiento utópico, junto a la literatura de los utopistas, de Tomás Moro en adelante, las propuestas políticas de los socialistas Saint-Simon, Fourier y Owen, y los textos de Karl Mannheim, Karl Otto Apel y Ernst Bloch, carentes de las características de “totalidad, orden y perfección” que Davis exige para toda utopía. El proyecto utópico presenta una rica variedad, siendo la utopía como “expresión temporal del futuro” de que habla Koselleck sólo una de sus posibilidades, sin que quepa reducir el género utópico a mera escatología, a un final cerrado de la historia. La utopía plantea todavía hoy, como se ve, problemas de definición, descripción y cronología.

Salvador Cayuela Sánchez de la Universidad de Murcia, en “Del Estado racial al *Welfare state*. La identidad europea bajo una perspectiva biopolítica”, estudia cómo durante el XIX el descontento generalizado hacia el Estado liberal obligó a los gobiernos a reajustar sus prácticas buscando una cierta unidad interclasista, la pacificación social y la promoción de la salud pública. El “Estado social o interventor” de raíz bismarckiana nace de dos estrategias políticas: la nacionalista (fortalecimiento del vigor y la unidad de la nación) y la socialista (defensa de los derechos de los trabajadores frente al empresario burgués con una



mayor intervención estatal), que, muy críticas con el capitalismo liberal, piden una política más igualitaria. La Medicina Social, la Estadística, la Sociología o la Pedagogía problematizan el Estado liberal y diseñan las estrategias de la biopolítica interventora, cuyos cambios recoge Francisco Vázquez en *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España* (2009): política de prevención social (no de beneficencia); extensión de la Medicina Social para corregir los desajustes producidos por la sociedad industrial (mendicidad, juego, tabaquismo, alcoholemia...) como “dispositivo científico” para luchar contra la lucha de clases; la eugenesia, que sir Francis Galton, primo de Darwin, define como técnica para mejorar la especie humana corrigiendo las alteraciones de la selección natural, por la que delincuentes, discapacitados psíquicos y físicos, degenerados son vistos por la Antropología Criminal, la Psiquiatría o la Medicina Legal como “enemigos biológicos”; una nueva subjetividad, la del *homo higienicus*, obligado a mantener una salud aceptable en pro del “organismo social” con mecanismos de control y disciplinarización que pretenden preservar el “cuerpo social”.

Cayuela Sánchez recuerda que este triunfo absoluto del darwinismo social y el cientifismo positivista en las prácticas de los gobiernos, y sus teorías psiquiátricas, criminológicas o antropológicas que buscaban “el bien común” y manejaban ideas como “regeneración”, “pureza racial”, “degeneración racial” o “depuración racial”, anunciaban y legitimaban las atrocidades de la Alemania nazi. El “racismo de Estado” y la *tanatopolítica* (Foucault) de los nazis busca excluir o eliminar a los más débiles: Hitler firma el 1 de septiembre de 1939 el decreto que exigía la eutanasia masiva para los enfermos psíquicos y físicos crónicos; se producen esterilizaciones masivas entre 1939 y 1945, se prohíben las relaciones sexuales y los matrimonios entre arias y judíos, llegan a los campos de exterminio judíos y gitanos, y el médico nazi Rudolf Hess califica el dispositivo *tanatopolítico* como “biología aplicada” (J. A. García Marcos: “La medicina sin rostro humano: eutanasia y experimentos médicos durante el tercer Reich” (2005)). La visión biomédica del nazismo que quería restablecer la pureza racial alemana era, en realidad, más bien una *zoopolítica*, pues millones de seres humanos fueron tratados como animales que había que exterminar. Explica luego el autor cómo pudo surgir en Europa a fines de los años 40, una nueva forma biopolítica, el Estado del Bienestar, con unas medidas muy distantes de las racistas y nacionalistas de los Estados intervencionistas de fines del XIX y



principios del XX. Cree que fue posible por tres razones: 1. el clima creado tras la Segunda Guerra Mundial (la Guerra Fría, el temor a la URSS y los deseos de paz); 2. La necesidad de conciliar el nuevo Estado la libertad individual, la justicia social y la solidaridad nacional para recuperar la legitimidad perdida; 3. El hecho de que la guerra había sido una lucha internacional de clases, por lo que se entendió que determinados servicios y prestaciones fundamentales debían formar parte de la condición de todos los sectores sociales (higiene, seguridad social, escolarización, vivienda, atención a la vejez, etc.). Gran parte de los países aceptaron la idea de una ciudadanía basada en derechos sociales como directriz sociopolítica. A juicio del autor, fueron las atrocidades nazis las que forzaron en parte a abandonar los ideales regeneracionistas y las interpretaciones biologicistas de la sociedad para avanzar hacia políticas igualitarias que asegurasen el bienestar de los individuos, considerados en su autonomía como responsables de sus propias vidas y con unos derechos inviolables. El artículo concluye con una pregunta inquietante: “¿Responde la crisis actual de la Unión Europea al olvido de Auschwitz?”.

Ricardo Gutiérrez Aguilar, del Instituto de Filosofía-CSIC, aplica la actitud fenomenológica a la ciencia de la Economía en “¿A *clockwork* Europa? La idea científico-crítica como señal y proyecto en el último Husserl”. Comienza constatando la defección general y la insumisión de los europeos ante una Europa heredera del funcionalismo de Monnet, basada en el “uso instrumental” y concebida sólo como “comunidad de bienes”, con un peso absoluto de la economía de mercado. Y es que se supone que habrían de ser los “valores no instrumentales”, no económicos (ausentes en el preámbulo de la Constitución europea), los que deberían regir Europa. ¿Puede ser definida ésta desde la ciencia económica? Para Husserl el europeo no es definible sólo como *homo oeconomicus*. Europa —el lugar donde nació la ciencia— está en crisis por estar en crisis las ciencias europeas y la “actitud crítica” que las originó. Si una ciencia “estricta” se plantea la fundamentación de sus resultados y la extensión y ampliación de éstos en una red universal, entonces la Economía no es una ciencia estricta, sino una técnica abstracta basada en el interés y relegada a una parcela muy concreta de la realidad. La crisis de las ciencias deriva de aplicar mecánicamente normas y mecanismos de presunta validez absoluta y de seleccionar acríticamente objetivos, tareas y metodología (*La Crisis de las Ciencias europeas como expresión vital radical de la Humanidad europea*



(1911)). Meditando sobre las lógicas del descubrimiento científico y de la urgencia del deber y del hacer, Husserl diagnostica los males de las ciencias europeas: la ausencia en ellas de miras universales de largo alcance y de juicio crítico; su parcelación utilitaria; su falta de autonomía e independencia, al estar subordinadas a objetivos políticos, militares o empresariales; su aplicación técnica y mecánica, que, alejada de los topes y correcciones que impone “la lógica pura del conocimiento”, se deja llevar por el “hacer por el hacer”. Con la Ilustración el ser europeo se vio identificado con la imagen del *progreso*, pero hoy tal idea conoce sus límites —como se ve en *Dialéctica de la Ilustración* de T. Adorno y M. Horkheimer— y la Economía es consciente de haber alcanzado su tope. La selección de los objetivos de la ciencia actual no está en manos sólo de los científicos, ni sólo ellos juzgan la calidad y relevancia del saber. Los ciudadanos, en general, se sienten ajenos a la ciencia como “mera técnica de toma de decisiones”. El autor no gusta tampoco de esa Tecnociencia en que no privan los intereses exclusivamente científicos (“Proyecto Manhattan”, etc.) y presidida por una generación de tecnócratas que usan oscuros tecnicismos en su gestión de la “sociedad del conocimiento”.

Ante este panorama, el estudioso de Max Stirner que es Gutiérrez Aguilar propone una más detenida meditación sobre los valores —nucleares y periféricos— que puedan acceder a la condición de “universales concretos” para ser decisivos a la hora de cualquier deliberación importante sobre el proyecto europeo. Si desde 1944 primó en Europa lo económico según la “lógica del hacer”, lográndose “la primera unidad europea”, hoy la “lógica del ser” debe acompañar a la economía. Pero ¿qué valores se han de elegir? ¿Qué lugar deberá tener, junto a bienes básicos como la vida, la salud, la nutrición o el placer, un valor tan europeo como la tolerancia? ¿No es hora de poner sobre el papel la herencia cultural europea? ¿Cuál ha de ser la tarea de las ciencias en la realización de las utopías de paz, justicia y democracia? Siguiendo al teórico en Relaciones Internacionales Joseph Nye, el autor defiende en la constitución de una identidad europea el uso del *Soft-power* (medios pacíficos como las influencias culturales o históricas de una comunidad), rechazando el *Hard-power* (medios agresivos como los ejércitos o las coacciones económicas). Por eso, unas ciencias verdaderamente universales y cercanas a los ciudadanos, como las quería Husserl, y no parceladas y alejadas de ellos, constituirán una poderosa ayuda en el proceso de creación de la supranacionalidad europea.



En “Filosofía en tierras de penumbra: Spengler, Wittgenstein y el ocaso de la cultura europea”, Modesto M. Gómez Alonso, de la Universidad de Salamanca, parte del hecho, en principio sorprendente, de que en *Cultura y valor* (1931) Wittgenstein citase al oscurecido Oswald Spengler (1880-1936) entre los filósofos que más le influyeron. Hoy se sabe que el autor de *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal* (1918) fue decisivo en el nacimiento del segundo Wittgenstein y que abundan en éste las huellas spenglerianas (sus dudas en torno a la utilidad de la filosofía en épocas de “oscuridad”, su tesis de un conocimiento genuino de carácter no-proposicional, o nociones como “formas de vida”, “arbitrariedad de las reglas lingüísticas”, “conflicto entre imágenes del mundo” o “rasgos de parentesco”). Dentro de su pesimista visión de la historia, Spengler considera que una vez desaparecida la Cultura Occidental o *Fáustica* y degenerada en mera Civilización sin creatividad, la única filosofía posible es una filosofía afilosófica que se dedique a destruir los ídolos huecos de los sistemas de la filosofía tradicional. Pues bien, la ansiedad filosófica de Wittgenstein es la misma que la de Spengler; y su método crítico, que huye de descripciones explicativas, es asimismo spengleriano. De ser esto así, comenta el autor, “la filosofía más celebrada del siglo XX se nutre, sorprendentemente, de una obra que ha carecido tanto de interés como de respeto”. Sin embargo, Gómez Alonso pasa a mostrar cómo la metodología del segundo Wittgenstein, aun usando los conceptos de Spengler, se opone radicalmente a sus prescripciones para una filosofía en tiempos de decadencia, y señala los puntos concretos en que se resquebraja la analogía entre ambos pensadores. Wittgenstein sí cree posible el rescate de la filosofía; su combate no es contra ésta, sino contra la civilización, y su lucha se concreta en un programa que se adecua perfectamente a las etapas de su método filosófico, impregnado de ética. Dicho proyecto pretende: combatir la acomodaticia filosofía profesional agudizando la angustia que plantean los sangrantes problemas filosóficos, liberando al sujeto de sus prejuicios al resolverlos; solucionar el conflicto creando imágenes alternativas de este para lograr que se esfumen los viejos problemas y los esquemas que hechizaban y asfixiaban al yo; finalmente, que el “yo honesto”, enfocando positivamente el conflicto, reconozca su escisión interna, acepte la angustia que lo define y, por tanto, su libertad, e intente conservar su ser frente a las fuerzas centrífugas de la locura y el orden. La de Wittgenstein es una filosofía independiente de la dinámica histórica y cultural, un proyecto de integridad



personal comprometido con la vivencia íntima de la reflexión y con la reconstrucción del entendimiento crítico. Es también una filosofía actual, centrada en un pensamiento moral unido al malestar y la insatisfacción del filósofo respecto a la especulación abstracta y que valora la valiosa herencia europea de la capacidad de autocrítica.

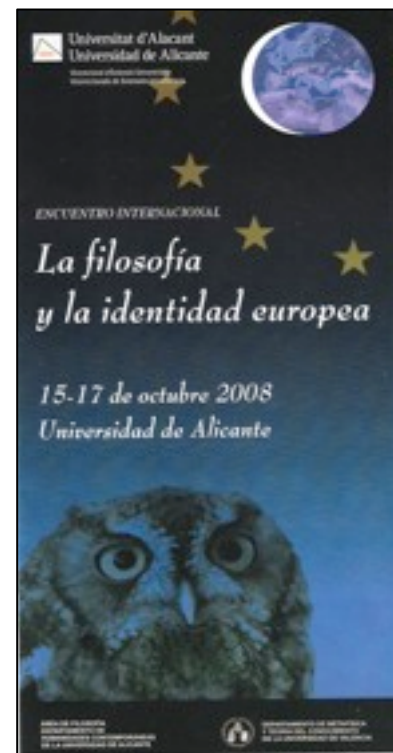
En “Mayo 68: utopía y realidad”, Eduardo Bello, de la Universidad de Murcia, lleva a cabo un nostálgico balance de este interesante capítulo de la historia de Europa que tuvo como epicentro las rebeliones estudiantiles y obreras acaecidas en París. ¿Fue un movimiento cultural o más bien social, una crisis de valores o de civilización, un cambio radical de ideas en Francia? Pascal Bruckner habla de la emergencia del individualismo en el universo democrático y de la exigencia de autonomía y libertad frente a la moral represiva y el excesivo autoritarismo; H. Hamon y Patrick Rotman se centran en la actividad de los grupos leninistas y hablan de una generación militante; Nicolas Sarkozy y su ministro de Educación, el filósofo Luc Ferry, denuncian lo negativo de su ideología libertaria; Jean-Pierre Le Goff destaca el fin del neoleninismo y la unión de los izquierdismos cultural y político; Kristin Ross habla de los “Jóvenes rebeldes”; Alain Renaut cree Mayo del 68, más que un movimiento político fracasado, un movimiento cultural que triunfó y destaca el peso del anti-humanismo del pensamiento estructuralista transmitido por autores como Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Barthes o Lévi-Strauss. Por su parte, Dany Cohn-Bendit, líder estudiantil de Mayo del 68 y actual diputado del Parlamento Europeo por el partido ecologista *Les Verts*, recoge en su libro *La revolución y nosotros que la quisimos tanto* (1986) sus entrevistas con una serie de líderes del movimiento como A. Hoffmann y J. Rubin, Jean-Pierre Duteuil o Daniel Blanchard. Bello recuerda el importante papel de la filosofía en el movimiento estudiado (Marx, Freud, Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Sartre, Simone de Beauvoir, Camus o Merleau-Ponty) y cómo Mayo del 68 fecundó el pensamiento de filósofos franceses como Henri Lefebvre, Edgar Morin, Félix Guattari, H. B. Lévy o A. Glucksmann, y pasa a recoger el testimonio de dos filósofos testigos del movimiento: Alain Badiou, que fue miembro de la Unión de Comunistas de Francia Marxistas-Leninistas, y Herbert Marcuse, que tanto influyó en los universitarios franceses con sus libros *Eros y civilización* (1953) o *El hombre unidimensional* (1954). Analiza Bello detalladamente el origen de Mayo del 68 desde la perspectiva de las crisis universitaria, social y política, y narra los



interesantes hechos que confluyeron en el París de 1968 y que acabaron en las elecciones legislativas del 23 de junio con una inesperada y amplia victoria de la coalición de centro-derecha. Finalmente, el autor destaca los positivos cambios que se derivaron de Mayo del 68 en los terrenos universitario, laboral, político y cultural.

Post-Europa

En un interesante ensayo de tinte feminista, “Europa como espacio de identidades post-patriarcales”, Sonia Reverter Bañón, profesora de filosofía de la Universidad Jaume I y autora de *Europa a través de sus ideas* (2006), constata la falta de logros efectivos en las recientes políticas europeas sobre la mujer. Según un cálculo elocuente, al ritmo actual de reformas, la Unión Europea verá la igualdad plena entre hombres y mujeres ¡hacia el año 2468! Reverter recuerda el inicio de la lucha de la mujer europea remontándose al libro de Mary Wollstonecraft *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), que exigía una carta de derechos que diese a la mujer plena ciudadanía y valorase debidamente su trabajo en el hogar, equiparándola a la del hombre fuera del mismo. La autora de *El contrato sexual* (1995), Carole Pateman, vio que de la propuesta de Wollstonecraft se derivaba el siguiente dilema: o igualar los derechos de la mujer con los del hombre en una igualdad formal (siendo ellas, en una ciudadanía patriarcal, “hombres inferiores”) o reconocer las diferencias de la mujer e incluirlas en una carta de derechos femeninos distintos de los de los hombres, ya que sus habilidades, capacidades, intereses y necesidades son diferentes: en ambos casos, la mujer no hallaba la deseada ciudadanía igualitaria. El marco del patriarcado evita que Europa avance con sus políticas de *género* (por la vía de la igualdad o por la de la diferencia). Para superar este *impasse*, el Tratado de Amsterdam (1997) institucionalizó la estrategia llamada “perspectiva de género”, que la Cuarta Conferencia Mundial de Naciones Unidas celebrada en Pekín (1995) había asumido como estrategia de promoción política de la





mujer, para aplicarla de manera *transversal* en todos los ámbitos comunitarios de decisión. En la dicotomía masculino / femenino domina el hombre como el ser humano auténtico, siendo la mujer la identidad construida como segunda, menor y subsidiaria, como el sujeto “otro”, “el que no es hombre”, “lo-mismo-pero-diferente”, el sujeto dominado y excluido de la plena igualdad. La desigualdad entre los *géneros* no es algo biológico, insuperable, sino una serie de diferencias organizadas cultural e históricamente como desigualdades, y desde esta clave el feminismo de los 70 y los 80 procedió a criticar “con fervor deconstructivista” todas las ciencias y las disciplinas.

Reverter Bañón explica a continuación la teoría feminista de la *performatividad* del *género*, que, siguiendo la teoría de los *actos de habla* de Austin y Searle, expone Judith Butler en *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity* (1990): no sólo el *género* no es algo *performativo* (estable, fijo); tampoco lo es el *sexo*, puesto que ambos conceptos son construidos discursivamente por normas y convenciones impuestas por el poder patriarcal, y performativamente (re)producidos a diario. Si Europa busca conseguir un día la soñada sociedad post-patriarcal, deberá evitar la identificación de la mujer con ningún patrón concreto y naturalizar cualquier identidad; dismantelar los prototipos de feminidad y masculinidad; abandonar las líneas de *género* como imposiciones por encima de la libertad de los individuos, y crear un espacio de identidad que permita toda transgresión e indisciplina en el terreno sexual. Destaca Reverter, por último, la importancia de las críticas a la filosofía occidental realizadas por el feminismo, dos especialmente: la denuncia del silenciamiento de las mujeres filósofas y la explicación de la causa del fracaso de su tradición en haberse basado en un concepto generizado y nada neutral de la razón, que la misma Ilustración no supo desmontar. Frente a la crisis de la razón y del sujeto, la crítica feminista propone renunciar a la razón como proyecto filosófico o bien proceder a su reconceptualización.

Mariana Urquijo Reguera, del UCM de Madrid y del Instituto Universitario Ortega y Gasset, estudia en “Tagore y Bergson. Caminos antagónicos y convergentes entre Oriente y Occidente” una serie de llamativas coincidencias entre estos dos filósofos, que estuvieron de moda a finales del XIX y principios del XX y que recibieron el Premio Nobel de Literatura. Críticos con el positivismo y con las consecuencias del progreso de la ciencia y de la técnica en la



cultura occidental, solicitaron un modo menos deshumanizado de vivir, en el que hallasen su lugar el amor, la ética, la igualdad, la sensibilidad, el sentimiento estético o los deseos, para dar una solución eficaz a los problemas humanos. Urquijo Reguera expone las líneas generales de la filosofía del autor de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* o *La evolución creadora*: frente al miedo al cambio y la excesiva atención prestada a los poderes del intelecto, fundadores de la Metafísica occidental e impulsores de buena parte de la filosofía posterior, en Bergson (1859-1941) juegan un papel central en la vida individual el dinamismo y la intuición. Para abordar el pensamiento de Rabindranath Tagore (1861-1941), la autora estudia el contenido de los ensayos de *Meditaciones*, centrándose sobre todo en el que aborda la interesante experiencia de acercamiento entre Oriente y Occidente que supuso la escuela internacional de Santiniketan. Urquijo se lamenta de que el violento siglo XX no siguiera las sugerencias de ambos escritores.

En un combativo ensayo escrito desde una perspectiva democrática radical, “Europa cosmopolita: una identidad para la era global”, Tomeu Sales Gelabert, de la Universidad de las Islas Baleares, enfoca la identidad de Europa a partir de la figura jurídico-política de la “ciudadanía”. Tras estudiar las distintas concreciones históricas del Estado como estructura de poder (Estado absoluto, Estado liberal, Estado nacional y Estado del Bienestar), se pregunta si Europa podrá avanzar, en medio de la actual globalización, hacia una “ciudadanía transnacional y cosmopolita” o “post-nacional”, tal como creyeron J. Habermas en *El occidente escindido* (2004) y U. Beck en *Poder y contrapoder en la era global* (2004), y analiza el fenómeno de la globalización —que tan graves problemas plantea a los Estados nación— como dinámica transnacional basada en las tecnologías de la información, la emergencia de un mercado y un “capitalismo global” (creador de un creciente “riesgo global”) y la hegemonía del neoliberalismo. Que Europa no constituía un poder cosmopolita capaz de enfrentarse a las limitaciones de la globalización neoliberal se vio claro a raíz de algunos desagradables hechos que trajo el siglo XXI: la guerra de Irak (2003), el *no* a la Constitución europea en los referendums francés y holandés (2005), el posterior *no* irlandés al Tratado de Reforma de Lisboa (2008), y el caos de las estrategias económicas que desde octubre de 2008 buscaron combatir la crisis financiera y crediticia internacional. En las páginas 367-375, Sales Gelabert efectúa un apretado y útil repaso a los aspectos técnicos del proceso de



construcción europea como creación de estructuras jurídico-políticas y transnacionales, desde la constitución de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA) hasta la actualidad. No comparte la definición que de Europa da Beck como “Imperio cosmopolita post-hegemónico”, por creerla demasiado abstracta, y piensa que debe evitarse la noción de “Imperio”, por sus acepciones autoritarias, centralistas y violentas; señala, además, que varias de las características básicas del Imperio Europeo que observa Beck no se ajustan a las prácticas de los imperios históricos.

Su conclusión es pesimista: la ciudadanía europea no es una verdadera “ciudadanía transnacional” alternativa a la “ciudadanía nacional” y, por tanto, no puede erigirse como ejemplo de “ciudadanía cosmopolita” ni hacer frente al poder global del capital transnacional. Europa priorizó, y más en los últimos decenios, el establecimiento de un mercado y una unión monetaria en beneficio de los grandes capitales europeos y norteamericano y sus prácticas, poco emancipadoras, democráticas y populares. Si Europa tuvo un día una dimensión supranacional y cosmopolita, “la estructura burocrática-institucional actual se aleja mucho de constituir un auténtico modelo de formación de poder político y democrático en la era global”. ■