

# Lecturas filosóficas de Europa

SERGIO SEVILLA

Universitat de València

A mediados del siglo XX, Isaiah Berlin realiza una de sus más interesantes aportaciones teóricas apelando al campo de la historia de las ideas, del que afirmaba que «es un campo de conocimiento relativamente nuevo», y que «sin embargo, ha desvelado hechos interesantes. Entre los más sorprendentes figura la cronología de algunos de los conceptos y categorías que nos resultan más familiares, al menos en el mundo occidental».<sup>1</sup> Su modo de ejercer dicha disciplina, no obstante, dista mucho de limitarse a la cronología de los conceptos y realiza, analizando los textos de los pensadores, una aportación teórica que resulta ser un verdadero diagnóstico del momento histórico de que se ocupa. Ese procedimiento, que él ha aplicado al análisis del romanticismo y el nacionalismo en «La unidad europea y sus vicisitudes»,<sup>2</sup> merece ser ampliado y profundizado a la hora de comprender la complejidad de las relaciones entre la realidad política de Europa y las nociones filosóficas clave, cuyo origen y devenir no sería inteligible fuera de ella. A esa conexión voy a dedicar el análisis de las aportaciones de Husserl; la extensión que doy al tratamiento de este autor está, a mi juicio, justificada si le entendemos como el compendio de una tradición, como el paradigma de la ecuación que equipara a Europa con la racionalidad como elemento fundante de una forma de vida. La evolución ulterior de la filosofía, como tendremos ocasión de ver, en el siglo XX presenta una progresiva pérdida de vigencia de la confianza en una teoría fuerte de la racionalidad, acompañada de una progresiva racionalización social e institucionalización de la unidad de Europa justificada en valores democráticos, esto es, universalistas e ilustrados.

Aproximarse al pensamiento de Husserl sobre Europa es adentrarse en la conciencia teórica que tuvo de la profundidad de la crisis de la primera mitad de siglo XX. La conciencia de esa crisis de la civilización europea pasa por un análisis detallado de lo que hemos de entender por nociones clave tales como «ciencia», «verdad», «responsabilidad moral y política» y, por tanto, por las categorías centrales de la racionalidad teórica y práctica que han caracterizado a la tradición filosófica europea; pero no es menos cierto que, junto a la de Husserl, y en abierta confrontación con ella, hay otra interpretación de esa crisis de Europa en clave de nihilismo, de muerte de cualquier aspiración a fundar ese *mundo inteligible* que caracterizó a la filosofía desde Platón hasta Kant; esa interpretación va acompañada de una cierta experiencia, basada en los acontecimientos sociales, políticos y bélicos del periodo, de que nuestra forma de vida se ha vaciado de sentido, como desde un punto de vista sociológico ha señalado Max Weber.<sup>3</sup> En un segundo paso, tras el análisis de la propuesta husserliana, quiero mostrar

que la equiparación de «sentido» y «verdad» pone en crisis la equiparación de Europa con la teoría filosófica de la racionalidad o, más bien, señala sus límites y su posible sinsentido, dejando la tesis del nihilismo como un horizonte no superado.

La construcción política de la unidad europea, a partir de la segunda mitad del siglo XX, supone una tercera formulación de lo que ha de valer por verdadero, y por moral y políticamente legítimo, esto es, una profunda relectura de los contenidos de la racionalidad. El hecho de analizar estas tres figuras del pensamiento de la crisis nos ayudará a comprender los cambios profundos que han sufrido algunas categorías centrales del pensamiento filosófico, como formas de la conciencia de sí de los europeos.

## I

El mero intento de poner en conexión los valores y rasgos constituyentes de la actividad filosófica y la noción de «Europa» indica claramente que la filosofía ha sido una actividad europea, en la misma medida en que Europa como realidad cultural es impensable sin el movimiento de ilustración filosófica que inventaron los griegos. Lo estrecho de esa relación no supone, sin embargo, que la conciencia de «Europa» haya desempeñado un papel constante a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. En el siglo XX, en la conciencia de crisis civilizatoria que inicia la primera postguerra mundial, incluso en la conciencia de crisis de la filosofía de la historia que sigue a la segunda guerra mundial (un escaso tiempo separa la teorización de Popper sobre la miseria del historicismo de la reconstrucción que K. Löwith lleva a cabo de la filosofía de la historia como secularización del ideal religioso de salvación; esa proximidad es un signo de los tiempos), la crisis de civilización europea se plantea como una expresión de la crisis de fundamentación de la filosofía. En pocos textos está dicho con tanta claridad como en los de Husserl: «Llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio para poner una metafísica, esto es, una filosofía universal en el trabajoso camino de su realización. Sólo así podrá decidirse la cuestión de si el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que le lleva a querer ser una humanidad conforme a la razón filosófica y no poder ser sino tal, [...] no habrá sido, en definitiva, sino un mero delirio histórico-fáctico, el logro causal y contingente de una humanidad casual...».<sup>4</sup> Lo que se trata de determinar es si Europa, como lugar de surgimiento y realización de la filosofía, ha creado con ella el verdadero *telos* del modo más humano de ser, o tan sólo una cultura entre otras, y no más propiamente humana, más atendida a la esencia del hombre que las demás. De modo consecuente, las crisis que experimente la teoría filosófica de la racionalidad serán otras tantas devaluaciones de una Europa que no sólo puede representar un modo de vida contingente, sino que incluso puede constituir el lugar de «El nihilismo europeo».<sup>5</sup>

La reconstrucción de la filosofía, tras el psicologismo y el relativismo de finales del siglo XIX, estuvo, desde un comienzo, asociada en la obra de Husserl al propósito de permitir que la humanidad europea construyera un modo racional de vida que le permitiera salir de la crisis.

A pesar de que se suele asociar esos análisis de la crisis a las conferencias del año 1935, la conexión entre «filosofía» y «forma de vida europea» es mucho más antigua en la obra de Husserl. Su célebre artículo, publicado en *Logos* en 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, a pesar de la fuerza de su cientifismo, es coherente con su platonismo de trasfondo al conectar la teoría más estricta de la racionalidad con la forma de vida de la sociedad que hace de ella su fundamento: «Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales».<sup>6</sup>

Tras la Primera Guerra Mundial, esa conexión entre filosofía y vida se centra en el análisis de la sociedad europea, cuyos fundamentos han entrado en una crisis profunda. En 1927 Husserl escribe: «Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros “más finos” de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura».<sup>8</sup> La crisis queda abierta, no se cierra con la guerra, y es una crisis de «falta de verdad» de una cultura que, en consecuencia, habrá de abordarse por una nueva búsqueda de verdad.<sup>9</sup> El camino de salida de la crisis, que es, a la vez, una nueva aprehensión de valores de esa tradición europea, como la voluntad de fundar en la racionalidad un nuevo modo de vida, una nueva cultura: «Si ya para el individuo es un ideal inalcanzable el dar a su vida individual la forma de una vida en la razón, ¿cómo podremos nosotros pretender algo así para la vida colectiva, para la vida nacional, incluso para la de toda la humanidad occidental?».<sup>10</sup> La terminología con que expresa Husserl el ámbito de la crisis es ya reveladora de una peculiaridad existente en la conexión que establece entre la forma de vida europea y la filosofía que ha de permitir fundar una forma de vida en la razón, es decir, una forma de vida válida para todo ser racional humano en general; lo que Husserl llama «la tarea de la cultura europea» no es separable de la tarea de una cultura en general; y, sin embargo, sólo parece haber surgido en Europa, como revela el hecho de poder afirmar que otras culturas, como la japonesa, «sólo muy recientemente se vincularon» a esa tarea. La cultura de la que hablamos es, a la vez, europea y universal. Lo que Kant llamó «el punto de vista cosmopolita» estuvo desde siempre asociado a la ilustración que caracterizó a la cultura europea.

El fundamento en que Husserl piensa para una cultura europea racional es la fenomenología eidética, cuyo método y objetivos va proponiendo al hilo de su diagnóstico de la crisis de Europa que analiza; lo esquematizaré en dos pasos: (1) «Sólo la ciencia estricta puede aportar aquí métodos seguros y resultados firmes; sólo ella puede proporcionar el trabajo teórico previo del que depende la reforma

racional de la cultura».<sup>11</sup> Tal exigencia, lejos de quedar en el programa genérico de una fenomenología trascendental, trata de aproximarse a facticidades que atañen a la cultura europea actual; y para aproximarse a «las tareas propias de una dirección de la praxis», (2) es preciso comprender que «aquí cada meditación en profundidad conduce a cuestiones *de principio* de la razón práctica». Por ello, según Husserl, «todos los conceptos con que topa una investigación que penetra en las profundidades —que va a los principios—, tienen generalidad apriórica, formal en un buen sentido del término. Así, el concepto de hombre en general como ser racional, el concepto de miembro de una colectividad, y no menos todos los conceptos de comunidades particulares: familia, pueblo, Estado, etc. E igualmente los conceptos de la cultura y de los sistemas particulares de cultura: ciencia, arte, religión, etc., y sus figuras normativas: ciencia, arte, religión, “verdaderas”, “auténticas”». <sup>12</sup> Una forma de vida europea, esto es, «racional» requiere que las creaciones fácticas de la cultura se apoyen en principios que, por ser esenciales, tienen también dimensión normativa, y nuestro conocimiento de esas esencialidades ha de ser el propio de una ciencia rigurosa. Sólo así podemos plantearnos la renovación que la cultura europea necesita. La propuesta de Husserl es tan fiel al ideal platónico de dirección racional del conocimiento social y de la praxis que conlleva, que nos resulta familiar precisamente como reformulación del ideal ilustrado de una humanidad racional que, desde su fundación, caracterizó al esfuerzo filosófico. Y conviene medir, más acá de las peculiaridades fenomenológicas de esa reformulación, el propio criterio de racionalidad que la propuesta husserliana comporta.

Más allá de los sucesivos intentos de hallar una formulación definitiva de esa ciencia eidética a la que aspiró desde el comienzo, y del método que le corresponde, si nos atenemos a conceptos básicos como este de racionalidad que ahora nos ocupa, las posiciones de Husserl son estables. Su comprensión de la razón como «reflexión responsable sobre lo verdadero y lo falso»,<sup>13</sup> en un texto ya tardío, muestra el lugar central de los sucesivos niveles de reflexión del sujeto en el hallazgo de la verdad teórica y, a la vez, la dimensión práxica que conlleva el concepto de responsabilidad. Husserl sigue manteniendo en este texto la exigencia de formular una lógica trascendental para la ética y también para «comprender y conocer científicamente las creaciones estéticas y axiológicas»,<sup>14</sup> de tal modo que se convierte en el único filósofo original que, en el siglo XX, ofrece una teoría de la razón única que reúne lo verdadero, lo bueno y lo bello en un único sistema de saber. La unidad del saber y los sucesivos grados de reflexión tienden a un objetivo último: la fundamentación de esa forma de vida humana racional de la que Europa ha sido pionera y emblema;<sup>15</sup> y en esa nueva caracterización de la filosofía vinculada a los desarrollos de la racionalidad se ve asomar en el maestro de Heidegger una caracterización del ser humano y del ser y su sentido que reafirma justamente el núcleo racional de esa historia filosófica que el discípulo trata de deconstruir: «La filosofía como función de humanización del hombre, como humanización “del hombre en la escala de la humanidad”, como existencia humana en su forma final, que es al mismo tiempo la forma inicial de donde ha partido la humanidad, tiene su primer estadio de desenvolvimiento, en su marcha

hacia la razón de la humanidad; de ahí procede de nuevo un estadio de desenvolvimiento en que la existencia humana es el ser; en que ser es ser para sí, es querer ser sí, es poder querer ser sí según su naturaleza y su manera propia; por consiguiente, donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder». <sup>16</sup> Esa comprensión del ser también como sujeto que se esfuerza infinitamente para realizar el propio poder es la que nos coloca en el momento en que la tarea filosófica y la realización de un modo de vida racional, que ha de hacerse fáctico como cultura europea, y como cultura cosmopolita, coinciden plenamente.

Tras estos posicionamientos básicos conviene que nos adentremos en el análisis de esas categorías con que Husserl piensa, a la vez, a la filosofía y a Europa, como el efecto de una operación histórica de validez universal. Husserl señala el pensamiento filosófico que, como acontecimiento histórico, surge en Grecia como la base de la que pudo surgir «una supranacionalidad de índole totalmente nueva. Me refiero, naturalmente, a la estructura espiritual de Europa». <sup>17</sup>

La «actitud teórica» que tiene su origen en el mundo griego, y cuyo despliegue va a producir la estructura espiritual de Europa como humanidad racional, no es la actitud originaria de la existencia humana. Lo que Husserl llama «la vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero no es enfocado temáticamente». <sup>18</sup> Podríamos entenderlo como comparable a ese «estar ya siempre comprendiendo» que caracteriza al existente heideggeriano; pero lo que necesita esa «actitud originaria por esencia» para acceder a un punto de vista teórico es justamente un «cambio de orientación», que admite dos posibilidades. La primera posibilidad, que desemboca en lo que Husserl llama «la actitud práctica de grado superior» puede surgir de una tematización de los intereses de la vida natural «y entonces la nueva actitud misma es también práctica». <sup>19</sup> Pero cabe también una segunda forma de romper la actitud natural, que «se funda en una *epojé* deliberada de toda praxis natural» y establece la «actitud teórica» que posibilita la *theoría* filosófica.

Lo que Husserl está estableciendo de este modo no es una separación entre la vida teórica y la vida práctica; lo que establece es el acceso a una nueva perspectiva de la conciencia que, al hacer *epojé* de la praxis natural, permite no sólo una mirada sobre el mundo desde la perspectiva del «espectador desinteresado», <sup>20</sup> sino también un nuevo modo de servir a la humanidad que sigue viviendo una existencia natural. Lo que la actitud teórica aporta es «una praxis nueva, la de la crítica universal de toda vida y de todos los fines vitales, de todas las formaciones culturales y sistemas de cultura ya surgidos de la vida de la humanidad, y con ello también de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la guían expresa o no expresamente; y luego, en una praxis que tiende a elevar a la humanidad mediante la razón científica universal, según normas de la verdad de todas las formas, y a transformarla en una humanidad radicalmente nueva, capacitada para una responsabilidad absoluta de sí, sobre la base de conocimientos teóricos absolutos». <sup>21</sup> El punto de vista teórico posibilita la forma de vida propia de la autonomía racional, y en eso consiste la estructura espiri-

tual de Europa; para hacerlo, pone en juego la suspensión de la actitud natural, y media la tradición por la crítica racional de valores y fines; y esa crítica racional se apoya en «la razón científica universal».

Husserl reúne en su formulación todos los elementos característicos del pensamiento ilustrado al que equipara con el punto de vista de la *theoría*, que hemos de asumir de nuevo tras los sucesivos fracasos parciales de las filosofías históricas. Ya para el Husserl de 1911 es claro que la filosofía no ha realizado su ideal científico,<sup>22</sup> pero éste, como tal ideal, es irrenunciable, y constituye el compromiso de la nueva fenomenología. La fenomenología ha de ser la realización del empeño teórico que constituye la esencia de Europa y que ha entrado en crisis; en 1911, la crisis es filosófica y se caracteriza por la renuncia al carácter fundante y normativo de la racionalidad que ponen de manifiesto la comprensión naturalista de la ciencia y el historicismo relativista. En los escritos de los periodos de entreguerras, la crisis alcanza al conjunto de la cultura y de las instituciones, pero su raíz sigue siendo inequívocamente filosófica. El análisis de Husserl resulta emblemático del compromiso ilustrado por su forma de elaborar las nociones centrales de la «actitud teórica», y su vinculación con la forma de vida que corresponde al ideal de la autodeterminación racional.

En el análisis de Husserl, el cultivo de la actitud teórica es propio de Europa, de modo que resulta erróneo hablar de «filosofía» y «ciencia» indias o chinas; esas otras culturas se interpretan como un desarrollo de una «concepción del mundo universal mítica»,<sup>23</sup> que corresponden a una «actitud práctico-universal», no lo que hemos llamado actitud teórica, y poseen una «condición religioso-mítica». De tales actitudes pueden surgir conocimientos aprovechables desde una perspectiva empírico-científica, pero es evidente que difieren estructuralmente del mundo propio de la actitud teórica.

El *Zaumadsein* griego, la curiosidad desinteresada, marca un contraste agudo con lo anterior (sea la actitud natural, sea la actitud universal mítica), por su desvinculación inicial respecto a todo interés práctico, por su carácter de actitud propia del espectador desinteresado. Como dice Husserl, «la curiosidad (aquí no como «vicio» habitual) es también una variación, un interés que se ha desprendido de los intereses vitales, que los ha abandonado»,<sup>24</sup> aunque luego vaya a fundar desde sí misma un nuevo concepto de lo práctico.

Y la nueva actitud, en su choque con la pluralidad fáctica de tradiciones empíricamente dadas, formula una nueva pregunta que entraña un *nuevo concepto de verdad*. Interesa ya que lo veamos en claro contraste con la noción heideggeriana de la verdad como desvelamiento (*aletheia*), que tal vez Husserl vería como más propia de la actitud natural. Frente a ella, la actitud teórica es resultada de un logro histórico y, en ese sentido, menos «originaria»; pero ese logro, en todo caso, marca el espacio irrenunciable de una Europa que quiere salir de la crisis en que se encuentra. El proceder de Husserl es el opuesto a una deconstrucción conceptual que busca remover los obstáculos para un nuevo acontecer de sentido; el logro histórico de la actitud teórica en Grecia aporta, para Husserl, una noción de «verdad» que no se da en ninguna otra actitud: «Surge, en este sorprendente contraste (entre culturas diversas), la

diferencia entre la representación del mundo y el mundo real, y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no están deslumbrados por la tradición, una verdad en sí». <sup>25</sup> Husserl cimenta sobre esa noción de verdad la vida filosófica: «Es propio, pues, de la actitud teórica del filósofo la decisión constante y predeterminada de consagrar toda su vida futura, en el sentido de una vida en lo universal, a la tarea de la *theoría*, de construir *in infinitum* conocimiento teórico sobre conocimiento teórico». <sup>26</sup>

Hay, por tanto, una forma de «verdad», que Husserl llama «verdad cotidiana, vinculada a la tradición», que marca la pertenencia a una cultura y a una nación, «con su mundo circundante propio»; es justamente la pregunta crítica por «la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real», <sup>27</sup> la que hace emerger la nueva pregunta por la verdad, que queda caracterizada como «verdad en sí» y como «verdad unitaria», universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la «tradición». <sup>28</sup> El salto desde el particularismo de la cultura propia de nuestro grupo de pertenencia al universalismo es lo que marca la actitud teórica propia de la cultura que funda Europa. Cualquier vuelta hacia lo particular, so pretexto de ser nuestra forma de comprensión más originaria, es inevitablemente un retroceso respecto a nuestro compromiso con la racionalidad históricamente lograda, al menos, como actitud y como ideal. Ese compromiso con la actitud teórica hace posible una nueva forma de vida («la filosofía como una nueva forma cultural»), <sup>29</sup> y un nuevo tipo de vínculo social («una nueva relación de convivencia comunitaria correspondiente»), <sup>30</sup> que, en vez de basarse en el asentimiento a lo transmitido, consiste en «la colaboración mutua a través de la crítica»; <sup>31</sup> con la ventaja evidente de ser un vínculo que establece una forma de convivencia basada en la racionalidad deliberada, y no en la pertenencia fáctica a un grupo particular. Por eso es la actitud teórica propia de la filosofía lo que hace posible una forma de vida supranacional como la europea.

Husserl insiste en que es la peculiar universalidad de la postura crítica la que introduce «un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana»: «Si la idea general de la verdad en sí se convierte en la norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades de situación reales y supuestas, ello alcanza también a todas las normas tradicionales, las del derecho, de la belleza, de la finalidad, de los valores dominantes de personas, valores de caracteres personales, etc.». <sup>32</sup> En suma, la adopción de la actitud teórica y crítica permite fundar un nuevo modo de ser persona, de serlo en un nuevo modo de socialidad y, por tanto, fundar un modo de vida basado en la razón. Sólo porque existe esa posibilidad es, para Husserl, soluble la crisis de la humanidad europea. <sup>33</sup> Esa Europa ya no es pensable como una articulación de intereses o una yuxtaposición de tradiciones nacionales, sino como un ejercicio de la «reflexión teórica, libre y universal, que abarca también todos los ideales y el ideal total: por tanto, el sistema de todas las normas». <sup>34</sup>

## II

El diagnóstico epocal de Heidegger, su análisis de lo que él llama «la época de la acabada carencia de sentido» constituye el reverso del realizado por Husserl, hasta el punto de que permite pensar, no sólo que, sin mencionarse, Husserl y Heidegger están polemizando; también cabe pensar que a la reconstrucción del ideal griego de *ciencia* y de *verdad* y, en suma, de *filosofía como ciencia rigurosa* en la que Husserl cifra la salida de la crisis, opone Heidegger una fuerte deconstrucción de las mismas nociones y, sobre todo, la adopción de una nueva posición para el pensar que permite lo único que parece todavía posible: la posición de apertura a un nuevo acontecimiento de sentido que marcará un nuevo comienzo.

Los rasgos generales de la oposición entre Husserl y Heidegger son bien conocidos, lo que, por fortuna, nos exime del imposible intento de recordarlos, aún someramente. Dando por supuesto que, dentro de los márgenes de este artículo, la reproducción de esa oposición no es factible en su alcance general, sí nos interesa centrar las diferencias en torno al papel que desempeñan en la crisis de Europa, de la cultura occidental, las mencionadas nociones de *verdad*, *sentido* y *ciencia* e, indirectamente, el papel de la *filosofía*. La totalidad de los análisis que ahora nos interesan se inscriben en el periodo que va de abril de 1936, fecha en que Heidegger pronuncia en Roma la conferencia «Europa y la filosofía alemana» a 1944-1946, fecha del escrito más tardío sobre el nihilismo europeo de los recogidos luego como libro en *Nietzsche*. Los análisis de Heidegger coinciden con el periodo pre-bélico y con la Segunda Guerra Mundial y, por tanto, como los análisis de Husserl, preceden a los cambios sociales y políticos que conducirán a la creación del Mercado Común como esbozo de la Unión Europea.

En el análisis heideggeriano, el momento teórico decisivo tal vez consista en el modo de vinculación que establece entre «sentido» y «verdad». El diagnóstico de Max Weber ya había señalado que las enormes realizaciones de la ciencia moderna, y las racionalizaciones instrumentales de los subsistemas sociales económico y político, eran compatibles con la vivencia generalizada de la «pérdida de sentido» del mundo y de la vida. El análisis de Husserl había partido de una fuerte crítica del «naturalismo» como falsa auto-comprensión de las ciencias empíricas, y las había enmarcado en una comprensión intencional de la experiencia, y en una nueva articulación de lo teórico y lo práctico que permitía inscribir los resultados de las ciencias en la obtención de un marco teórico-práctico con sentido. El análisis de Heidegger, en cambio, parte de una noción de «*verdad*» de la que forma parte constitutiva la noción de *sentido*, que había quedado olvidada por la metafísica occidental al entender el ser como ente, y la «*verdad*» como propiedad que tiene el juicio de corresponder a un estado de cosas. Acceder a un lugar más originario que el que, desde Platón y Aristóteles, ocupan la ontología y la teoría del conocimiento significa, ante todo, lograr una posición que no es la del sujeto objetivante, y en la que la comprensión no está separada de la orientación de la acción, que es lo que caracteriza a la apertura de mundo que tiene lugar «ya siempre» en la comprensión que caracteriza al *ser-ahí*. Para que la *verdad* no se vea disociada del *sentido* es necesario que la comprensión



humana del mundo sea un *estar haciendo* no separable de nuestro *habérmolas con el mundo* y, por eso, sea irreductible a la *theoría*, que supone, por decirlo en el lenguaje de Husserl, la relación intencional de un sujeto y un *eidós* en el plano de inmanencia de la conciencia. Para realizar el proyecto heideggeriano, hay que encontrar una posición de comprensión que no acepte las decisiones tácitas de las que parte el concepto occidental de *theoría*. En primer lugar, hay que formular una noción de *verdad* en la que ésta no sea separable de la noción de *sentido*.

La «decisión» que permitió la separación entre *verdad* y *sentido*, y cuya realización completa culmina en la época presente de la «acabada carencia de sentido», fue la equiparación aristotélica de *logos* con *enunciado*. El enunciado es un modo de advenir el ser como el «es» de la cópula y, de este modo, se está decidiendo que los «modos del ser», las *categorías*, son las únicas formas en que puede ser el ser. Así pues, señala Heidegger, «el enunciar, esto es, el acto fundamental del pensar, y con ello del *pensar como tal*, se ha convertido ahora en el tribunal sobre el ser».<sup>35</sup> El modo heideggeriano de encontrar una formulación de la verdad que, separada de la lógica enunciativa e inserta en la comprensión activa, permita la comprensión de la situación en que me encuentro y, a la vez, el descubrimiento de dónde estoy respecto al mundo, y cómo he de habérmelas con él es la noción de *verdad* como *desvelamiento* (*aletheia*). Para Heidegger, *aletheia* es «un acontecer fundamental del ser mismo, en el que el hombre está inserto».<sup>36</sup>

Atrás queda no sólo la relación entre sujeto y objeto, sino la distinción entre ontología y teoría del conocimiento, sin la que no cabe entender la historia de la filosofía de Platón a Husserl. *Verdad* y *sentido* se hacen tan indisociables que resulta difícil distinguirlas; un desocultamiento del mundo es lo que necesita el hombre para orientarse; y, como «acontecer de ser», ni es algo exterior que el yo se representa, ni materia a la que da forma la actividad de un yo constituyente. La idea del pensar racional como tribunal de la conceptualización correcta de lo que hay se pierde con los demás conceptos de la metafísica a la que pertenece. No es una nueva ilustración, como postula Husserl, lo que necesita Europa para salir de la crisis, sino un nuevo acontecer fundamental del ser mismo; poder captarlo significa pensar de otro modo, aunque sea difícil imaginar qué significa «pensar», dejando de lado la aplicación del sistema categorial aristotélico y kantiano que, convertido en sujeto-sustancia, había permitido a Hegel pensar la unidad de la razón como «Espíritu».

A pesar de la enorme magnitud del envite heideggeriano, sería empobrecedor leerlo como una alternativa irracionalista a un Husserl hiper-racionalista. O, peor todavía, reducirlo a la dimensión política más obvia de un ataque nacional-socialista a una política liberal, como la propuesta por Husserl. Tales perspectivas forman parte del debate en la forma en que tuvo lugar en los años treinta y cuarenta del siglo XX. Pero los textos de uno y otro hablan alto por encima de su tiempo de génesis, y se hacen oír y nos interpelan cuando queremos pensar Europa a comienzos del siglo XXI. De hecho, la invitación de Heidegger, y su terreno de juego, claramente van más allá de la modernidad, y del conjunto de la tradición filosófica desde Platón, sin renunciar a ella: deconstruir es trabajar con la tradición, y ese es el juego que interesa

comprender. Propone compartir con la tradición filosófica el «ir a la verdad» y el «ir hacia el ser»; en el primer viaje deja claro que no vamos hacia la verdad si no sabemos que ésta «no es únicamente la determinación del enunciado sobre las cosas»; como el camino hacia el ser ha de tener claro que éste «no es sólo objeto e idea, sino el ser mismo». <sup>37</sup> En ambos casos nos advierte que no basta con los elementos procedentes de la tradición filosófica. <sup>38</sup>

Aquí Heidegger se decide a dar voz a unos nombres y a una tradición, de los que no podemos decir que hayan estado ausentes en los grandes autores del idealismo alemán; pero Heidegger señala esa tradición con una actitud distinta: la de, escuchándola, permitir que dé acceso a una concepción nueva de la verdad que se reúna con el sentido, y abrir de ese modo dimensiones fenoménicas y actitudes existenciales que estuvieron vinculadas en la tradición al corpus de creencias religiosas, pero que pueden hablar al existente sin apelar a la adhesión por la fe. Lo que Heidegger parece buscar es una ampliación de lo que se presenta al existente, y de los modos de presentación, que se hace posible al dejar atrás la perspectiva sustancializada del sujeto, estructurado por el sistema categorial; el existente al que le va su ser en el entender trasciende la lógica teórica de la intencionalidad y, de ese modo, puede acontecer otro sentido de ser.

El planteamiento de la cuestión por el ser y por la verdad realizado desde un inicio más originario que el de la tradición teórica cambia nuestra posición, según Heidegger; con ese planteamiento «nos limitamos a ponernos al servicio de la tarea que designábamos como la salvación de Occidente. Ella puede llevarse a cabo únicamente como una readquisición (*Zurückgewinnung*) de los lazos originarios con el ente mismo y como una nueva fundación (*Neugründung*) de toda acción esencial de los pueblos respecto de estos lazos». <sup>39</sup>

El llamamiento de Heidegger para una nueva fundación de Europa, contrariamente a lo que sucede con Husserl, no consiste en llevar hasta su realización más consecuente el proyecto de vida que encierra la filosofía iniciada por los griegos y prolongada por las ciencias y la epistemología modernas y su realización en el mundo de la técnica; esa tradición, para Heidegger, ya ha llegado a sus últimas consecuencias y, por ello, sus valores y sus conceptos han dejado de iluminar con sentido nuestra acción y nuestra forma de vida. La «nueva fundación» ha de ser, en cierta manera, post-filosófica, y no se trata de algo que esté en nuestra mano programar. La razón programadora, la vida social en la que todo puede ser «maquinado» es justo lo que caracteriza el «nihilismo europeo» del que habla en 1940.

Heidegger describe «la época de la acabada carencia de sentido» como la «figura» en que nos encontramos viviendo, en la que «llega a su cumplimiento la esencia de la época moderna». <sup>40</sup> En ella culminan dos rasgos esenciales de la filosofía moderna: la comprensión del hombre como sujeto y la comprensión del ente como «representatividad de lo producible y explicable». <sup>41</sup> Al establecer la equivalencia, ya señalada, entre «verdad» y «sentido» se coloca Heidegger en posición de criticar el núcleo de la teoría de la verdad que han sostenido las modernas teorías del conocimiento: «Al atravesar la transformación que va de la *adaequatio* a la certeza como *aseguramiento* del ente, la verdad se ha instaurado en su estatuable factibilidad (*ausmachbare*

*Machbarkeit*)». <sup>42</sup> Es de esta teoría de la verdad, característica de la modernidad, de la que depende la comprensión del ente como calculable, manipulable y planificable. El mundo que describe Heidegger como «acabada carencia de sentido» coincide, en sus rasgos esenciales, con la «jaula de hierro» diagnosticada por Weber; es, en suma, un mundo organizado por la razón instrumental, en el que la planificación de las actividades económicas y políticas puede entenderse como una «organización de la incondicionada carencia de sentido desde y para la voluntad de poder», <sup>43</sup> que impone objetivos y rige un funcionamiento sistémico. Dicho por Heidegger, «la época de la acabada carencia de sentido es, por lo tanto, el tiempo de la invención e imposición, basadas en el poder, de “cosmovisiones” que llevan al extremo toda la calculabilidad del representar y producir, ya que, por su esencia, surgen de una autoinstauración del hombre dentro del ente apoyada sobre sí misma, así como de su dominio incondicional sobre todos los medios de poder del globo y sobre este mismo». <sup>44</sup>

A esta tesis sobre la racionalización como maquinación y «dominio incondicional de la tierra por parte del hombre» apenas le falta la tematización de la técnica como culminación de la historia de la metafísica para constituir una caracterización de la racionalidad sistémica y del proceso de «instalación en lo planetario», que caracterizan los modos fundamentales en que se ha ido construyendo la Europa institucionalizada que hoy conocemos. Lo que resulta paradójico es justamente que los valores de la ciencia, como forma modélica de acceso a la verdad, y de la auto-nomía racional, como valor angular de los sistemas normativos, morales y jurídicos, que organizan nuestra sociedad no se miden ya como realizaciones, imperfectas pero positivas, del ideal de forma de vida fundamentada en la «ciencia estricta» que buscaba Husserl, sino que, al contrario, se valora esas realizaciones como signo de un final de época, que exige al *pensar* un nuevo comienzo. La filosofía realizada, lejos de producir un modo de vida plenamente humano, nos introduce en un mundo carente de sentido, que parece exigir un nuevo «acontecimiento». Siendo la Unión Europea un producto post-nacional, articulado para permitir una presencia más eficaz de sus miembros en el proceso de globalización, no es vivida por sus ciudadanos como la realización de los valores que, según Husserl, produciría un modo de vida de racionalidad plena. Es cierto que nadie puede afirmar que el ideal filosófico de Husserl se haya cumplido; la filosofía ciertamente no se ha convertido en «ciencia estricta», ni, por tanto, ha guiado un praxis de auto-realización de los rasgos esenciales del animal racional. La actividad filosófica tendente al logro de una teoría de la racionalidad, que había constituido su objetivo, ha dado paso al pluralismo filosófico y a las críticas dialógicas de las teorías nomológicas de la verdad. <sup>45</sup>

### III

El ideal filosófico de alcanzar una teoría acabada de la racionalidad, teórica y práctica, se encuentra, por tanto, en una situación contradictoria; si consideramos el decurso de las teorías criterioles de la racionalidad, por decirlo con Putnam, <sup>46</sup>

ese objetivo ha sido reemplazado por una pluralidad de posiciones que participan en un diálogo que, al decir de Rorty, es interminable.<sup>47</sup> La aspiración filosófica de reconducir a unidad la multiplicidad parece ser una ilusión que pertenece al pasado, según Berlin.<sup>48</sup> La dialéctica entre lo mismo y lo otro, o entre identidad y diferencia, sería la estación de destino de la historia de la filosofía.

Por otro lado, si consideramos la racionalidad en el sentido hegeliano de «espíritu objetivo», es decir, como un conjunto de principios, reglas y valores que ya de hecho rigen las instituciones económicas y políticas de las sociedades modernizadas y, por tanto, complejas en que vivimos, entonces el núcleo de la racionalidad creada en la historia filosófica modela ya nuestra forma de vida, aunque no podamos valorarla como la realización liberadora de todos nuestros ideales.

¿Cómo podemos leer filosóficamente esta situación? La posibilidad de hacerlo depende de nuestra capacidad de interpretar la racionalidad realizada, de cuyo estudio se ocupan las ciencias sociales (economía, sociología, etc.), y, a la vez, de proseguir las indicaciones que para una acción con sentido sigue conteniendo el diálogo hermenéutico entre una pluralidad de formas de vida, que ya no consideramos razonable empujar hacia la unidad. A tal propósito pueden resultar sumamente útiles algunos posicionamientos y sugerencias realizados por M. Cacciari,<sup>49</sup> que paso a comentar.

Para hablar hoy de Europa, la filosofía ha de partir del momento de la historia de ésta, ahora configurada como Unión Europea, que nos ha tocado vivir; en todo caso, es un momento no sólo post-husserliano, sino también post-heideggeriano. El análisis de Cacciari asume la relación no separable entre Europa y la filosofía, pero lo hace con plena conciencia de que en ambas empresas nos encontramos con situaciones antinómicas. Podemos preguntarnos con él: «la filosofía ha acompañado toda la historia de Europa, ¿podría ser también el signo de su reacción?».<sup>50</sup> Esta que se pide es la reacción crítica necesaria ante la mera gestión de Europa en términos de la racionalidad intrínseca a los subsistemas económico y político, de la racionalidad inmanente a la Europa institucionalizada. La racionalidad realizada en esa forma de vida que Hegel llama «espíritu objetivo» ha de tomarse como un dato de nuestra situación. Lo que ahora se trata de teorizar es el espacio que esa realización deja abierto a la filosofía como ejercicio de la crítica, teórica y práctica. Cacciari subraya el protagonismo de la dinámica económica, tanto en la Unión Europea como en el proceso de globalización en que nos inserta, en detrimento del espacio propio de la acción política. El fracaso del proyecto de Constitución, el énfasis de los analistas en leer el proceso como si fuera irreversible son, entre otros, muestras de una visión mecanicista que no deja espacio a la acción política, la que se propone fines y estrategias y está, por tanto, relacionada con la reflexión y el diálogo filosófico. En continuidad crítica con los análisis de Heidegger, Cacciari plantea el dilema en los siguientes términos: «De modo heideggeriano, el lenguaje europeo puede no preocuparse del *Ni-ente* y disolverse en la actualidad del saber práctico-instrumental, en la *Machenschaft* —ésta es la esencia del nihilismo—, o bien abrirse a la escucha de “eso” que nos habla en forma de silencio, es decir, no entender el *Ni-ente* como nada».<sup>51</sup> Esta primera versión

de la alternativa ante la que se encuentra Europa presenta al modo heideggeriano la opción entre un atenerse a la racionalidad ya realizada, la que hace culminar en la sociedad de la técnica como realización de la historia de la metafísica, o bien reformular desde el *ser-ahí* la pregunta por el sentido, y abrirse, con ello, al acontecimiento que inicie una nueva posición histórica y un modo diferente de *pensar*.<sup>52</sup> Pero esta primera versión no es la única ni, a mi modo de ver, la más sugerente forma filosófica que usa Cacciari para pensar la encrucijada de la Europa actual, que ha de entenderse, según él, como una «elección práctico-política».<sup>53</sup> La reformulación de esa elección introduce otra forma de comprensión de Europa y, con ella, otra forma de ejercicio de la filosofía.

En primer lugar, Europa puede ser entendida, según plantea Cacciari, como el «espacio» de una «apertura» que posibilita tomar la decisión que los dos modos de «habitar» el lenguaje plantean. Para caracterizar ese espacio, recurre Cacciari al *Libro del gentil y de los tres sabios* de Ramón Llull, «el primer europeo que escribió sobre filosofía en su lengua materna»;<sup>54</sup> en él se escenifica una discusión entre un sabio judío, otro, musulmán, y el tercero, cristiano acerca de la verdadera ley. Ninguno de los tres pretende saber quién es el vencedor de la disputa, y «se despiden pidiéndose mutuamente perdón por cualquier ofensa involuntaria y no “deciden” otra cosa sino que su coloquio deberá proseguir hasta lo Inalcanzable».<sup>55</sup> Cacciari hace mediar a R. Llull en la polémica entre la concepción del diálogo defendida por Habermas, en tanto que guiado por el *telos* de que prevalezca el mejor argumento, y la posición hermenéutica, en la que el diálogo queda siempre inconcluso y abierto porque, para decirlo con Rorty, su principal función no es alcanzar la objetividad, sino cultivar la solidaridad entre los irreductiblemente diferentes.

«Europa está allí donde “roza” con lo extraño, con lo extranjero»,<sup>56</sup> por tanto su identidad no es, ni debe pretender ser, del orden de la mismidad.<sup>57</sup> Europa alcanza su identidad como un espacio abierto al juego entre diferentes; pero Cacciari lleva ese juego dialógico hasta la dialéctica del reconocimiento: «Alcanzo mi “identidad” sólo cuando el otro, *en su libertad*, reconoce mi valor. Si el otro no fuese libre, de nada me valdría su reconocimiento. [...] Europa anhela ardientemente que sea el valor de la libertad del otro lo que dé testimonio del valor de la suya».<sup>58</sup> Ese reconocimiento del carácter racional y libre del otro es el que hace de «Europa» la noción de un sujeto de actividad filosófica, y no una civilización meramente empírica como otras. Pero la dialéctica hegeliana, es bien sabido que acaba en una reconducción de la diversidad a unidad, lo que permite un único sistema de saber verdadero. Si no es posible permanecer en la completa indeterminación de la «apertura» heideggeriana al «acontecimiento», *tampoco* es posible entender la lucha a muerte por el reconocimiento entre dos iguales pero diferentes, como un trámite que subordine la diferencia a una igualdad que, entonces, se parece demasiado a una subsunción (en el concepto), y a una sumisión (en los hechos).

Por eso Cacciari introduce en la dialéctica del reconocimiento el espacio necesario para que viva un pluralismo irreductible, y ello como condición de la filosofía, y de la Europa, que elegimos posibilitar.

Cacciari cita a Husserl para asumir con él que la filosofía es el «fenómeno originario de Europa»;<sup>59</sup> pero, en la ciencia europea, que Husserl introducía como fundamento, acierta Cacciari a señalar dos elementos dinámicos; el primero se caracteriza así: «La verdad de los principios será incuestionable, pero la ciencia avanza y se entiende como un horizonte infinito de objetivos».<sup>60</sup> En esta dimensión abierta y experimentadora la ciencia coincide con el diálogo entre los tres sabios narrado por Llull. El segundo elemento dinámico es la técnica que, valorada a una cierta distancia de la lectura heideggeriana, para Cacciari asume por completo ese dinamismo que no acepta límites infranqueables: «la idea de ciencia como búsqueda y trabajo guía ese “siempre más allá” propio de la tarea técnica. El ímpetu con el que esta última busca la transformación del mundo es señal de una filosofía que exhibe un carácter que ya no tiene en absoluto nada que ver con una actitud contemplativa abstracta, sino que es signo de la vocación de la filosofía como praxis».<sup>61</sup> Por ello, «el deber de Europa siempre se ha concebido *filosóficamente* como el de la interrogación y la búsqueda».<sup>62</sup> Pero la comprensión del saber como un proceso sin *telos* no es la única forma de instalar la filosofía en la apertura. Es necesario, además, dar el paso que introduce la pluralidad de las diferencias no reductibles en la dialéctica del reconocimiento. En la tensión entre la pluralidad y el reconocimiento hay que buscar el espacio de ejercicio de la filosofía como crítica en la Europa institucionalizada de que hablamos. Es la no reconciliación entre los polos de la dialéctica entre lo mismo y lo otro, y la apertura de un espacio de pluralidad en el ámbito de la lucha por el reconocimiento, lo que constituye la aportación de Cacciari que nos permite pensar la Europa actual en un nuevo ejercicio de la reflexión filosófica, que ha renunciado a cualquier forma de fundacionismo, pero no al pensar racional y a la crítica.

Esa tensión entre la identidad y la diferencia ha de ser percibida como un espacio de difícil tránsito para recorrer el cual no hay mapa de la razón conocido que sirva; es un espacio de acción en el que no vale la trampa de elegir entre sus extremos como si representaran opciones viables.<sup>63</sup> El espacio de la diferencia, el derecho del otro, en suma, la imposibilidad (y el carácter no deseable) de subsumir bajo una identidad *una* la pluralidad dada, nos exige ser precisos a la hora de formular el tipo de pluralismo que estamos proponiendo. Y Cacciari opta por el pluralismo axiológico de Berlin: «Europa está llamada a decidirse entre la “barbarie monista” (Berlin) y el amor por este imposible, que guarda la distancia aún en la más insuperable de las relaciones (la que, precisamente une a los *completamente* distintos)».<sup>64</sup> Sobre esta forma de ver el pluralismo, y el reconocimiento, me parece necesario añadir algunas precisiones.

El pluralismo, tal como lo entiende I. Berlin, puede entenderse como compatible con la teoría criterial de la racionalidad teórica, e incluso con una aceptación de los derechos humanos, en el ámbito de la filosofía práctica;<sup>65</sup> pero también puede ser entendido como una ruptura con los supuestos más básicos de esa teoría de la racionalidad,<sup>66</sup> lo que nos llevaría a esa «pluralidad *sin* logos» que rechaza Cacciari. Entre las distintas caracterizaciones del pluralismo que encontramos en Berlin podemos subrayar el tema de la diferencia axiológica: «comprendí, y fue una especie de con-

moción, que no todos los valores supremos que perseguía la humanidad en el presente y había perseguido en el pasado eran necesariamente compatibles entre sí. Esto socavó mi supuesto anterior, basado en la *philosophia perennis*, de que no podía haber conflicto entre fines verdaderos, entre respuestas verdaderas a los problemas básicos de la vida». <sup>67</sup> Incluso en una formulación comparativamente débil como ésta es posible distinguir dos niveles de interpretación: la que enfatiza la pluralidad fáctica de sistemas de valor que podemos encontrar en distintos momentos de la historia, o en distintas sociedades, y la que pone su acento en la posibilidad de que cada uno de esos sistemas de valor, a pesar de estar en un conflicto no soluble con otros, puede representar una respuesta *verdadera* «a los problemas básicos de la vida». En la segunda lectura, la noción de verdad se hace difícilmente compatible con la que ha sostenido la tradición filosófica occidental. La oscilación entre esos dos niveles de interpretación de la tesis pluralista depende de cómo nos posicionemos ante ese cambio histórico del pensamiento, que Berlin atribuye al romanticismo, y al que concede un gran alcance: «nuestras ideas sobre los fines de la vida son, en un aspecto esencial, distintas, y en realidad opuestas, a las de nuestros antepasados, al menos a las que predominaron hasta la segunda mitad del siglo XVIII». <sup>68</sup>

¿Qué significado hay que dar, entonces, a esa confesada incorporación del pluralismo como elemento definitorio de la identidad de «Europa»? El pensamiento europeísta actual convierte en lugar común que Europa se autoinstituye como reconocimiento de realidades antinómicas; Gadamer lo presenta como la adquisición histórica de Europa que hace creíble su proyección futura: «Vivir con el Otro, vivir con el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala. [...] En esto Europa tiene la ventaja especial de haber podido y debido aprender más que otros países a vivir con otros, aún en el caso de que los otros sean diferentes». <sup>69</sup> Después de todo, se trata de un rasgo esencial de la experiencia hermenéutica cuya aspiración de universalidad es bien conocida. Derrida lo ha dicho también con «[...] la ingrata sequedad de un axioma: la experiencia de la identificación cultural no puede ser otra que la resistencia misma de estas antinomias». <sup>70</sup> Pero la aceptación fáctica de antinomias o el reconocimiento de lo otro como obligación no pueden entenderse como soluciones teóricas pertenecientes a una teoría de la racionalidad cuando ya no podemos aceptar las ideas hegelianas de «mediación» y «superación» a través de las cuales operaba, en la teoría de la racionalidad, el fenómeno del reconocimiento y la integración de los opuestos antinómicos. La idea de reconocimiento del otro, como hemos visto, ha de quedar separada de todo movimiento reunificador propio de la dialéctica que se convierte en sistema.

La filosofía no ha perdido sólo, como pensara Bernstein, el ideal objetivista: ha descubierto también el carácter intraparadigmático de la noción de verdad. De las interpretaciones que de ello se han hecho depende que se haya proclamado el fin de la filosofía como «espejo de la naturaleza», o la necesidad de abandonar las «metanarrativas», como coartadas ideológicas de una modernidad insegura de sí, o incluso la necesidad de sustituir el discurso racional de la tradición por un nuevo modo del «pensar». Eso convierte a la tradición europea, por decirlo con Husserl, en una figura

antropológica junto a otras, y transforma la europeización y los ideales de igualdad humana que forjó la Ilustración en mera coartada del colonialismo. El escepticismo, que Husserl veía amenazante, se habría consumado. Si esto sucediera, Europa quedaría desprovista de su razón de ser —su universalismo; y la generalización fáctica de su forma de vida quedaría como un fenómeno histórico sin explicación. Hay que preguntarse necesariamente: ¿Son realmente forzosas esas consecuencias? La respuesta sólo puede ser afirmativa si previamente se ha aceptado como válido el dilema que Husserl construye,<sup>71</sup> y que ha sido usado reiteradas veces por otros defensores de teorías normativas de la racionalidad siempre que se ha cuestionado el universalismo basado en la idea del «tribunal de la razón». Pero la alternativa a una filosofía concebida como autoconciencia apodíctica de la razón no está condenada a convertirse en la coartada del «sinsentido histórico» de la europeización. Lo que entendemos como «Europa» —y, por tanto, lo que se propone como «europeización»— consiste en la organización del vínculo social en los subsistemas económico y político, que son racionalidad realizada. La posibilidad de que esa misma racionalidad sistémica sea críticamente revisable depende también de que aceptemos el potencial crítico inscrito en los derechos humanos que justifican nuestro sistema político democrático, y el carácter abierto de la racionalidad inscrita en nuestras prácticas científicas. Mientras la reflexión y la crítica sigan siendo posibles como fundamento de nuestras prácticas sociales colectivas, la tradición inaugurada en Grecia seguirá siendo la forma de humanización más potente. Y la más sensible al diálogo con las tradiciones de los otros.

#### NOTAS

1. Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, p. 195.

2. Isaiah Berlin, artículo recogido en la obra ya citada, pp. 167-194.

3. Max Weber analizó en profundidad el fenómeno de la pérdida de sentido en su célebre análisis de la racionalización social como agente del desencantamiento del mundo. En cierto modo, la aproximación a la tesis nietzscheana del «último hombre» que realiza al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* aproxima su diagnóstico epocal al propio del nihilismo.

4. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 15-16.

5. Ese es el título del curso que dictó Heidegger en 1940 y que está recogido en su *Nietzsche*. Si se compara su contenido con el de la conferencia pronunciada por Husserl en el Círculo cultural de Viena en mayo de 1935 puede comprobarse hasta qué punto la comprensión de Europa se ha convertido en una categoría histórico-filosófica.

6. Me refiero a E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova. Las palabras que cito corresponden a la p. 7.

7. Los artículos hoy recogidos en *Renovación del hombre y la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002, inicialmente destinados a un público lector japonés, fueron escritos por Husserl entre 1922 y 1924, y constituyen, además de una excelente exposición del programa fenomenológico y su método, un análisis de la crisis contemporánea, y una exposición de la filosofía de la historia husserliana.

8. E. Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, op. cit., p. 1.

9. Nótese que así como es posible una cultura falta de verdad íntima, la cultura que podríamos considerar «verdadera» está, para Husserl, asociada a la tradición histórica de Europa: «Esta fe que



nos movió a nosotros y a nuestros padres, y que se transmitió a las naciones que, como la japonesa, sólo muy recientemente se vincularon a la tarea de la cultura europea, es la que hemos perdido, la que partes enteras de nuestro pueblo han perdido». *Ibid.*, p. 1.

10. *Ibid.*, p. 2.

11. *Ibid.*, p. 4.

12. *Ibid.*, pp. 8 y 9.

13. E. Husserl, «*La filosofía como autorreflexión de la humanidad*», recogido en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 134.

14. E. Husserl, loc. cit.

15. «La forma final hacia la cual tiende este modo específicamente humano o racional de existencia ¿no es acaso un grado universal de autorreflexión, una autorreflexión que por sus consecuencias incide sobre el ser en tanto que hombre, y se sitúa en el plano de la humanidad universal? ¿Y la forma cumplida de esta autorreflexión no es acaso la filosofía misma, que persigue al infinito su obra formadora?». E. Husserl, «*La filosofía como autorreflexión de la humanidad*», *op. cit.*, p. 135.

16. E. Husserl, loc. cit.

17. E. Husserl, «*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*», recogido en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 109.

18. *Ibid.*, p. 95.

19. *Ibid.*, p. 97.

20. *Ibid.*, p. 102.

21. *Ibid.*, pp. 98-99.

22. Husserl afirma: «No se puede aprender filosofía porque no existen tales intuiciones objetivamente concebidas y fundadas, es decir, porque todavía se carece de problemas, métodos y teorías nítidamente deslindados y cuyo sentido haya sido cabalmente aclarado», en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, p. 8.

23. E. Husserl, «*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*», recogido en *Invitación a la fenomenología*, *op. cit.*, pp. 99-101.

24. *Ibid.*, p. 103.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, pp. 103-104.

27. *Ibid.*, p. 103.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 104.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, pp. 105-106.

33. Es interesante comprobar hasta qué punto entiende Husserl la forma de vida filosófica como un vínculo socialmente generalizable en afirmaciones como ésta: «Se combatirán entre sí los conservadores satisfechos con la tradición y el círculo de los filósofos, y la pugna tendrá lugar seguramente en la esfera del poder político». *Ibid.*, p. 107.

34. *Ibid.*, p. 109.

35. «Das Aussagen d.i. der Grundakt des Denkens, und damit das *Denken als solches* ist jetzt zum *Gerichtshof* über das Sein geworden», M. Heidegger, «Europa und die deutsche Philosophie» (Conferencia en el Kaiser-Institut. Biblioteca Hertziana de Roma, el 8 de abril de 1936). El texto está recogido en Hans Helmuth Gander (ed.): Martin Heidegger Gesellschaft-Schriftenreihe. Frankfurt, V. Klostermann, 1993, vol. 2, p. 38.

36. «[...] ein Grundgeschehnis des Seins selbst, in das der Mensch hineingestellt ist», M. Heidegger, «Europa und die deutsche Philosophie», en obra ya citada p. 38.

37. La expresión completa de Heidegger es: «[...] *zur Wahrheit*, die nicht nur Bestimmung der Aussage ist über die Dinge, sondern das Wesen selbst; *zum seyn*, das nicht nur Gegenstand ist und

Idee, sondern das Seyn selst.» (nótese la grafía de Seyn, en vez de Sein). M. Heidegger, «Europa und die deutsche Philosophie», en obra ya citada, p. 40.

38. Las referencias nominales que Heidegger ofrece dejan clara la intención de ampliar el modo filosófico de proceder con elementos de la tradición mística: «Meister Eckhart und Jacob Böhme, Leibniz und Kant, Schelling und Hölderlin, und zuletzt Nietzsche suchen immer wieder in den Grund des Seyns zurückzugehen, der ihnen in je verschiedener Deutung ein Abgrund Wird»; Heidegger, de inmediato, intenta precisar el sentido de esa apertura de la tradición filosófica a la tradición mística: se trata de iniciar un nuevo movimiento «hacia el ser (Seyn)» y «a la verdad», prescindiendo de la decisión filosófica de hacer del pensamiento el único tribunal de la verdad (M. Heidegger, «Europa und die deutsche Philosophie», en obra ya citada p. 40).

39. M. Heidegger, «Europa und die deutsche Philosophie», en obra ya citada p. 40.

40. M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, vol. II, p. 25.

41. *Ibid.*, p. 25.

42. *Ibid.*, p. 22.

43. *Ibid.*

44. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 22-23.

45. Sin entrar aquí en detalles, me refiero a la tendencia, señalada por R.J. Bernstein en su obra *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford, Blackwell, 1983, que acierta, a mi juicio, al trascender falsos dilemas (como el que expone el título entre el objetivismo y el relativismo), y propone superar el fundacionismo propio de la «ansiedad cartesiana», e interpretar el diálogo hermenéutico, no como una destrucción de la epistemología, sino como un nuevo medio en el que avanzar en la elaboración de esos problemas.

46. H. Putnam desarrolla las críticas a las teorías criteriales de la racionalidad en *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, especialmente capítulo 5.

47. R. Rorty, en «Solidaridad u objetividad», recogido en *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.

48. I. Berlin, en *El fuste torcido de la humanidad*, ya citada. Hablaré con más detalle del pluralismo de Berlin más adelante.

49. Massimo Cacciari ha publicado dos libros sobre Europa: *Geo-filosofía de Europa*, Madrid, Aldebarán, 2001, y *Europa o la filosofía*, del que nos ocupamos a continuación.

50. M. Cacciari, *Europa o la filosofía*, Madrid, Machado Libros, 2007, pp. 94-95.

51. M. Cacciari, *op. cit.*, p. 33. El traductor mantiene la fórmula italiana *Ni-ente* porque remite a no-ente, al tiempo que se traduce al castellano por «nada».

52. Siempre en términos heideggerianos ofrece Cacciari otra formulación de esta alternativa desde dos modos de «habitar el lenguaje»: «Si se confirma definitivamente el primero de los modos de “habitar” el lenguaje, el significado de las palabras coincidirá con su uso; podrán designar sólo estados de hecho, no dar inicio a nuevos comportamientos, no comunicar nuevos puntos de vista, no “abrir” [...] Informarán sin comunicar. La palabra “poiética”, la palabra que es *obra*, asumirá un valor meramente ornamental» (M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 33-34).

53. M. Cacciari, *op. cit.*, p. 33.

54. *Ibid.*, p. 34.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 86.

57. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo veintiuno, 1996. El autor realiza una útil distinción entre «identidad» e «ipseidad», que permite abordar de forma más fructífera la dialéctica entre lo mismo y lo otro.

58. M. Cacciari, *op. cit.*, p. 90.

59. *Ibid.*, p. 91.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 92.

62. *Ibid.*, p. 98.

63. M. Cacciari caracteriza esos extremos en estos términos: «Las filosofías “universalistas” y las que defienden la pluralidad *sin* logos traicionan, ambas, el sentido real de la búsqueda europea de una identidad. El “cuidado” de la diferencia implica el *eros* hacia el principio de que todas son acogidas; y el principio está vivo porque se “da” en la manifestación de esas diferencias». *Op. cit.*, pp. 106-107.

64. M. Cacciari, *op. cit.*, p. 103.

65. En su diálogo con R. Yahanbegloo, Berlin no tiene inconveniente en afirmar: «Aparte del valor que tienen en sí, los métodos racionales, caminos hacia la verdad, son de importancia cardinal —como enseñó Sócrates— para el destino de los individuos y las sociedades: en eso tienen razón las tradiciones dominantes de la filosofía occidental». *Isaiah Berlin en diálogo con Ramón Yahanbegloo*, Madrid, Anaya& Mario Muchnik, 1993, p. 60.

66. Seguramente la formulación más fuerte del reto que, para Berlin, representa el romanticismo desde el *Sturm und Drang* y Fichte, es que nos coloca en una posición de ruptura con la tradición occidental del pensamiento es la siguiente: «[...] me gustaría indicar que el núcleo central de la tradición intelectual de Occidente se ha apoyado, desde Platón (o quizás desde Pitágoras), en tres dogmas indiscutibles: *a*) que para todo problema auténtico no hay más que una solución verdadera y sólo una, siendo todas las demás desviaciones de la verdad y en consecuencia falsas, y que esto se aplica tanto a problemas de conducta y de sentimiento, es decir, a la práctica, como a problemas teóricos o de observación: tanto a los problemas de valor como a los de hecho; *b*) que las soluciones verdaderas a esos problemas son en principio cognoscibles; *c*) que esas soluciones no pueden chocar entre sí, pues una solución verdadera no puede ser incompatible con otra; [...]». I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, ya citado, p. 197.

67. I. Berlin, *op. cit.*, pp. 27-28.

68. I. Berlin, *op. cit.*, p. 167. Berlin oscila también en lo que se refiere al alcance histórico que hemos de conceder al fenómeno de ruptura con el núcleo de la tradición; tanto dice «Puede que sea el mayor cambio de la conciencia europea desde la Reforma, a la que, por senderos tortuosos y complejos, pueden remontarse sus orígenes» (*op. cit.*, p. 196), como, poco después, señala el inicio del proceso en el cambio que supone que «en un discípulo de Kant, el dramaturgo y poeta Schiller, la noción de libertad comienza a desplazarse más allá de los límites de la razón» (*op. cit.*, p. 207). De ello depende que, en un contexto, el problema consista en la sustitución del sabio como ideal de excelencia humano, y su sustitución por «una imagen secularizada del santo y mártir, de la vida de sacrificio» (*op. cit.*, p. 216), mientras en otro contexto se hace residir lo criticable del giro en «la falacia monstruosa de que la vida es una obra de arte, o puede convertirse en ella, de que el modelo estético es aplicable a la política...» (*op. cit.*, p. 222). La posición de Berlin, como historiador de las ideas y como teórico, es vacilante, lo que no siempre deja claro lo que acepta y lo que rechaza de esa ruptura de la tradición que, a su parecer, ha marcado la política del siglo XX.

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

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

71. El dilema puede formularse de más de una forma, pero suele encerrar la opción entre el imperio de la razón y el poder de la facticidad irracional; la cuestión, tal como la ve Husserl, depende de «si la razón, plena y efectivamente autoconsciente se hubiera revelado en la forma en que le es, por esencia, propia, esto es, en la forma de una filosofía universal capaz de avanzar en su proceso de consumación de modo coherente y cognitivamente apodíctico [...]. Sólo así cabría dar por decidido si la humanidad europea lleva en sí realmente una idea absoluta y no es tan sólo un mero tipo antropológico empírico como “China” o “India”, sólo así podría darse también por decidido si el espectáculo de la europeización de todas las humanidades extranjeras anuncia efectivamente en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un sinsentido histórico del mismo». E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ya citada, p. 16.

*Sergio Sevilla es catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Valencia, donde enseña Filosofía contemporánea. Es autor de los libros «Análisis de los imperativos morales en Kant» y «Crítica, historia y política», así como de artículos sobre Kant, sobre J. Gaos y la filosofía de los trasterrados, y sobre temas actuales de Teoría Crítica.*