

## La Filosofía ante la encrucijada de la Nueva Europa (*Primeras Jornadas de Diálogo Filosófico*)

La revista *Diálogo Filosófico*, que ha querido ser desde su aparición en 1985 un cauce de reflexión compartida, organizó los días 13 al 15 de enero de 1994 estas Primeras Jornadas que llevan su nombre y estuvieron dedicadas a *La Filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*. Las Jornadas tuvieron lugar en el Colegio Mayor Jaime del Amo, en la Ciudad Universitaria madrileña.

Las ponencias estuvieron organizadas en cuatro núcleos: concepción filosófica de Europa, filosofía y religión, filosofía y ciencia y filosofía y política.

El marco desde el que se deseaba partir fue ofrecido por *José Luis Abellán*. ¿Por qué plantearse la relación entre la filosofía y la nueva Europa? Porque Europa no es sólo ni necesariamente el Tratado de Maastrich. Este es más un hecho jurídico-político, en el que la cultura ha jugado un papel de cenicienta, que la expresión de un sentimiento humano de pertenencia; un juego de voluntarismo político más que un crecimiento de conciencia ciudadana. Se detecta en Maastrich un déficit filosófico, reflejo del de los países miembros, que subyace en una serie de problemas que acompañan el proyecto de construcción europea. De esos problemas cabe resaltar: el nacionalismo exacerbado en los países del Este, que revela la crisis del

Estado-nación y de las identidades culturales, y las dificultades para encontrar una armonía satisfactoria de los principios de identidad y diferencia. ¿No habría que extender el principio de la biodiversidad (Río) a la cultura, recuperando el principio de la complementariedad?

## 1. CONCEPCIONES FILOSÓFICAS DE EUROPA

La legitimidad y la necesidad de un tratamiento filosófico de Europa fue el núcleo de la exposición de *Mariano Álvarez*. ¿Es posible extraer un trasfondo subyacente en los cambios de la cultura occidental? Parece que sí y que pudiera ser identificado con la capacidad de la tradición cultural europea para establecer una teoría, una vida conforme a normas de verdad científica, un sentido racional de la vida, el heroísmo de la razón. Teoría, por otra parte, vinculada a la praxis histórica transida de búsqueda de unidad.

Europa está, más que en la encrucijada, en la intemperie. Y esto no es casual, sino la consecuencia lógica de un proceso de profundo nihilismo que está en la entraña de nuestra historia. Un torbellino de negatividad en el que, al tiempo que desaparecen la teleología y la unidad, se crean incesantemente valores nuevos. Este nihilismo puede detectarse en todos los niveles: epistemológico (de Descartes a Kant), ontológico (Schelling), revolucionario (nihilistas rusos y Bakunin), así como en el nihilismo de sentido e interpretación (Nietzsche).

La construcción de Europa a través de este proceso de constante nihilización plantea algunas reflexiones: la necesidad de poner en juego todas las energías sin que el nihilismo degenera en pesimismo, aun siendo cierto que todo gran cambio abre un vacío que no se llena del todo con lo nuevo; la necesidad de naturalizar el pensamiento: ya no se trata de manipular o humanizar la naturaleza, sino de respetarla puesto que es, más que un objeto, un interlocutor para el hombre; profundizar la democracia como lenguaje de la concien-

cia y la libertad; integrar lo verdaderamente universal con lo auténticamente singular, reconociendo «lo otro» sin perder la propia identidad.

*Juan Masiá*, encargado de desarrollar la concepción filosófica de Europa desde Asia, expresó de entrada la dificultad de esa pretensión. Le parecía más acertado exponer la actitud ambivalente de algunos intelectuales japoneses ante la cultura europea. Analizó la admiración por el «yo-claro» europeo frente al «yo-difuso» oriental (Watsuyí), la combinación de la razón como mirada al pasado y la voluntad como mirada al futuro confluyendo en un proyecto de logos y ecumene: la apuesta por la convergencia de pueblos mediante un diálogo racional y razonable (Nishida). Como réplica, el exceso de yo y de palabra (Yuasa), el déficit de mirada al presente (Nishida), el eurocentrismo a pesar del interés, más bien exótico, por lo no europeo (Watsayú).

El «yo-difuso» oriental podría aprender del «yo-claro» europeo la capacidad de distinguir y expresar, la exigencia de definirse y responsabilizarse y el gusto por proyectar metas y proponer el futuro. Del mismo modo que el «yo-claro» europeo podría aprender del «yo-difuso» oriental un mayor sentido de totalidad y unidad, una valoración más acusada de la receptividad, de la escucha y del silencio y un aprecio más existencial de lo comunitario.

¿Qué se puede decir de Europa desde Iberoamérica? Pretendió desarrollarlo *Leopoldo Zea*. El mundo y la historia no están transidos sólo de racionalidad: también un fantasma recorre el mundo, el fantasma de los marginados. A esta altura del tiempo y de los acontecimientos se nos rompen a todos algunas certezas y también los europeos se hacen la pregunta de Bolívar: «¿quiénes somos?».

El hombre europeo ha dejado de ser el hombre por excelencia. Europa comparte situaciones que hasta hace bien poco parecían ser privativas de los países del llamado Tercer Mundo: la división Este-Oeste y la dependencia de los Estados Unidos, una dependencia que justificada en su momento por la guerra fría y que no ha desaparecido tras la quiebra del socialismo real.

Para Zea, la filosofía tiene algo que decir y hacer en la nueva situación europea, pero podrá decirlo y hacerlo sólo en la medida en que recupere la originalidad del logos como razón que comprende y palabra que comunica; en la medida en que abandone la autosuficiencia con que se hizo «lex» en Roma o se erigió en absoluto excluyente en la Europa cristiana. Europa sólo podrá afrontar con garantías de éxito el problema de su identidad, la unidad en la diversidad, si evita cuidadosamente aquella perversión del logos que tan magníficamente expresó Shakespeare: «te enseñé mi lenguaje para que ocupes tu lugar en el mundo: tú eres mi esclavo».

## 2. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Para *Andrés Torres Queiruga* hay un paralelismo entre la crisis de autoconciencia europea y la dialéctica fe-cultura ya que ésta, en el fondo, es un problema de unidad en la diversidad: no se puede mantener una razón privada de la infinitud de la religión, ni una religión privada de crítica.

El pensamiento europeo tiene pendiente la superación de la ruptura ilustrada entre una religión que se hace apologética, intolerante, cautelosa frente al progreso, y una racionalidad dominadora y escéptica. Esta superación supone un reencuentro de la razón dominadora (Grecia) y la razón anamnética (Jerusalén). Urge recuperar la tensión de mutua fecundación entre la fe y la cultura. Enriquecida por la fe, la razón evitaría caer en el pozo de una autonomía sin profundidad (Hegel), la angustia de un finito que se absolutiza (Kierkegaard) y mantener la «memoria passionis», la humanización por el recuerdo del dolor de la humanidad (Metz). La fe, por su parte, descubre cómo la razón que marchó de la casa paterna retorna con valores claramente evangélicos como son, entre otros, el tema de la mujer, la democracia en la Iglesia, el mundo de la marginación y la fidelidad a la tierra.

Nuestro reto es crear las condiciones de posibilidad de un auténtico dialogo, ampliando la autocomprensión de la razón, haciendo con-

fluir el idealismo con la fenomenología, la razón social y la razón psicológica, y ampliar la autocomprensión de la revelación como experiencia que hace caer al hombre en la cuenta de la profundidad humana, acercándonos a la Biblia como mayéutica de la historia de los hombres.

*Vittorio Possenti* estima que las tres claves de bóveda de la casa europea son la piedra profética o componente religiosa (Jerusalén y Roma), la piedra metafísica o componente intelectual (Atenas) y la piedra jurídica (Roma). El nihilismo y la ideología liberal han minado esas estructuras identificadores de Europa de modo que la cultura moderna aparece hoy, en buena medida, como una cultura polimorfa, sin centro ni unidad.

El futuro de Europa requiere un retorno a aquellas fuentes. Desde el punto de vista jurídico, es urgente crear un nuevo derecho público europeo que vuelva a legitimar los estados sobre el derecho y no sobre la ideología y que garantice un espacio y unas instituciones auténticamente paneuropeos. Desde la perspectiva metafísica, se impone superar la prepotencia del binomio ciencia-tecnología, el dualismo de una razón teórica y otra razón práctica, recuperando el sentido de la búsqueda de la verdad del hombre como persona y el de la universalidad del saber.

Por último, desde el ámbito de la profecía, aunque Europa no sea un continente teóforo y no deba identificarse Europa y cristianismo, se impone reconocer que, de una u otra manera, éste constituye la única realidad ininterrumpidamente presente en Europa desde los orígenes hasta hoy. El Evangelio no ha sido la única raíz de Europa, pero sí la más decisiva. La esperanza más alta para la nueva Europa es una cristiandad europea postmoderna que distinga a Dios del César, armonice fe y razón y abandone la autonomía para recuperar la libertad.

### 3. FILOSOFÍA Y CIENCIA

*Javier Echevarría* desarrolló su visión de la relación ciencia y filosofía en *Telépolis*, término con que designa el nuevo tipo de civiliza-

ción generado por la tecnociencia y la revolución de las comunicaciones: globalidad mundial y supresión progresiva de las fronteras, dependencia de la imagen y la técnica, transformación radical del ámbito doméstico, adaptación de los diversos saberes y oficios al nuevo estilo de ciudad. *Telépolis* es una civilización postdoméstica en que el ágora es ya la casa: todo el mundo, la naturaleza y la historia pasan por nuestra casa. Se trata también de una ciudad desterritorializada que cuestiona la caracterización tradicional de los Estados: ya no tiene sentido la distinción entre interior y exterior. Otro tanto ocurre con el concepto de ciudadanía que habría que sustituir por *telecracia*.

Entre *Telépolis* y Europa hay una cierta continuidad en cuanto aquélla ha asumido y desarrollado los principios ilustrados de progreso y cosmopolitismo y ha sido producida en gran parte por el capital y el mercado. Pero *Telépolis* no es Europa. Europa es tan sólo el «barrio viejo» de *Telépolis*. Y el futuro de Europa estará determinado en gran parte por el papel que deje jugar a los cerebros emigrantes de otros barrios: los Estados Unidos, Japón, la ex-URSS y el mundo árabe.

#### ¿CÓMO ESTÁN VIVIENDO ESTE CAMBIO DE CIVILIZACIÓN LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA?

La ciencia cuenta con una situación ventajosa: ha utilizado desde siempre más el escrito que el habla y ha mostrado una enorme agilidad para incorporar los nuevos métodos de expresión. Los múltiples aparatos generados por la tecnociencia han modificado tanto las condiciones de vida y producción como el mismo quehacer científico y ha abierto posibilidades insospechadas para la comunicación entre los especialistas.

La filosofía, en cambio, es la gran inadaptada al nuevo estilo. Tradicionalmente vinculada al habla, aun cuando sea al modo del discurso escrito, se ha mostrado muy inepta ante los nuevos medios

de expresión (película, fotografía, comunicaciones...). La filosofía tiene en Europa auténticos problemas para expresarse como tal en la nueva ciudad. ¿Debemos concluir que la auténtica tarea de la filosofía ante la nueva Europa es su propia reinención?

Para *Gérard M. Fourez* las llamadas ciencias modernas son una producción típicamente europea; una producción tan exitosa que esta manera de conocer se ha extendido a todo el mundo. Y se ha extendido además como paradigma del saber auténtico, valioso, autosuficiente. La ciencia, tal como la entiende la modernidad europea, es el gran mito de la sociedad actual. Sin embargo, la historia de la ciencia y sus métodos y la evolución de la filosofía de la ciencia nos obliga a ser un tanto cautos.

Estamos lejos de la concepción tradicional de la ciencia como búsqueda desinteresada de una verdad incondicionada por las circunstancias históricas. Esa concepción quasi religiosa de la ciencia en la que el conjunto de la naturaleza sustituye a Dios, en la que los científicos aparecían como sacerdotes que desvelan las verdades y la enseñan, en parangón con los catecismos, preguntando verdades-resultados supuestamente definitivos que los iniciados debían saber.

Pero no estamos menos lejos del positivismo, del positivismo lógico y de la filosofía analítica. El constructivismo lógico y el constructivismo social han puesto en evidencia la dificultad de establecer la frontera entre lo científico y lo no científico, la relevancia del sujeto sobre el objeto y la conexión entre el quehacer científico y la historia concreta. Hay una estrecha relación entre ciencia y vida cotidiana. La ciencia comparte con la cotidianeidad la condición de no absoluto y de no neutral.

Después de Popper, que llamó la atención acerca de cómo los científicos producen nuevas teorías que desplazan las anteriores sin que sea posible dar una razón necesaria de los cambios, Feyeraben ha reivindicado el lugar de las condiciones históricas de producción de una teoría. La relativización (que no relativismo) del saber, incluido el saber científico, nos compromete en el discernimiento del sentido liberador u opresor de los saberes.

En efecto, los saberes y los discursos intelectuales no son neutrales: funcionan como elementos legitimadores de un modelo de sociedad. También los príncipes de nuestro tiempo piden legitimación y la piden no a los teólogos o a los filósofos, sino a los científicos. No se puede olvidar que la ideología de la cientificidad es una salvaguardia de las comunidades científicas y que éstas han ido ordinariamente en alianza con los intereses de los poderosos.

Estamos ante una nueva representación de la ciencia: las ciencias modernas no son producto de la razón peculiar ilustrada, sino de la racionalidad instrumental vinculada a un proyecto industrial, mercantil e imperialista. Y esta no es una afirmación gratuita: hay que recordar cómo hace diez años más de la mitad de las investigaciones científicas estaban conectadas con intereses militares.

La gran responsabilidad de los científicos y filósofos en este momento de la cultura europea es asumir una nueva imagen de la verdad: una verdad menos monoteísta, más politeísta que la verdad tradicional. Hay muchas y muy diferentes maneras de hablar de nuestra historia, de nuestro mundo y de nuestro porvenir. Esto nos obliga a ser más tolerantes, a la vez que menos ingenuos.

#### 4. FILOSOFÍA Y POLÍTICA EUROPEA

*Adela Cortina* comienza preguntando si existe o no una política europea como tal. A su modo de ver, tal cosa es una abstracción. En realidad existe la política de los estados-nación europeos, una política que no es homogénea.

Las situaciones de los países del Este nos ayudan a tomar una conciencia más clara de que una ética de máximos no puede ser impuesta. El socialismo real generó un universalismo equívoco dejando tras de sí un mundo sin raíces nacionales y familiares, un hombre sin trascendencia ni iniciativa, un individuo inerte ante el Estado y una moral disuelta en la política. Esas situaciones enseñan a los filósofos que el mundo, además de ser interpretado y transformado,



debe ser respetado, del mismo modo que es preciso conocer y respetar la condición humana.

En los países occidentales sorprende por su novedad y pujanza algo que era impensable hace bien pocos años: la devaluación del compromiso político. La filosofía debe preguntarse por las causas de este fenómeno cuando la actividad política parece haber cambiado su naturaleza: ya no tiene el fin en sí misma o en bienes internos, sino en bienes externos: el beneficio privado de la clase política. La política ha perdido así gran parte de credibilidad y legitimidad social. El político aparece ante la opinión pública como un depredador de los bienes públicos para sus intereses privados. El ciudadano tiene conciencia de que vota pero no elige. El mismo voto parece más una dejación que un ejercicio de autonomía. El «estado de bienestar» es cada vez más un mega-estado, un estado electorero sostenido con bienes públicos.

La filosofía no puede eludir preguntarse y preguntar en qué consiste la acción política y cuál haya de ser la naturaleza de las instituciones políticas. Sigue siendo tiempo de interrogarse acerca de cómo articular autonomía individual, sociedad civil y estado.

La filosofía política tiene ante sí el reto de recuperar su razón de ser, su origen: la preocupación por hacer mejores a los hombres. También la tarea de hacerse práctica sin hacerse pragmática: reorientar la conducta desde la fundamentación racional.

Recordar, en definitiva, que la democracia sólo es radicalmente real cuando el hombre concreto está en la raíz de lo político. Esto demanda una reflexión sobre la persona, reflexión que no puede hacerse desde el individualismo, pero tampoco desde una imposición forzada de una ética de máximos.

*Dalmacio Negro* dedicó la mayor parte de su exposición a mostrar cómo no sirven ya los conceptos políticos tradicionales. El estado nació como artificio para otorgar seguridad política, un artificio progresivamente ontologizado que acabó patrimonializando la soberanía y que ha ido configurándose como aparato disociado de la

sociedad. De este aparato, que ya no garantiza la vida ni la propiedad, queda poco más que su esqueleto recaudatorio.

Una mirada a los países del Este ofrece un horizonte no muy distinto. La «perestroika» ha supuesto el fin de la hegemonía soviética, el fin del ciclo de las revoluciones modernas. Sin embargo, cabe preguntarse si es el fin de la modernidad, si surge desde ahí una nueva Europa o si, por el contrario, pervive la tiranía de las viejas estructuras. Occidente tiene aún pendiente su «perestroika».

La crisis europea demanda un nuevo orden, pero esto es bien difícil si no hay un criterio estable de verdad. Puesto que «los griegos somos nosotros», la tarea de la filosofía política hoy sigue siendo ayudar a pasar del mito al logos, volver a la realidad, buscar la verdad relativizando la opinión. Tarea compleja cuando de las viejas legitimidades sólo sobrevive la estadística.

Las Jornadas culminaron con una mesa redonda sobre Presente y Futuro de Europa en la que participaron *Carlos Sánchez del Río, Carlos Díaz, Olegario González de Cardedal, Carlos Bru y José María Gil Robles*, moderados por *Sergio Rábade*. Una mesa bien plural en la que pudieron oírse desde las loas a la hegemonía norteamericana y las posibilidades que ello abre para la modernización de una Europa en decadencia (Sánchez del Río) a la reivindicación de los valores del Sur para exorcizar el auténtico fantasma que recorre Europa: el dinero. En esta Europa en la que Miami, la ciudad postmoderna, ha sustituido a Jerusalén y Atenas, el Sur apunta a la construcción de una nueva Florencia: una necesaria y compleja armonía del discurso científico, la tecnología, la religión y la filosofía que propicie un encuentro de las gentes en pie de igualdad en el Viejo Continente que ya es de colores (Carlos Díaz).

Olegario González de Cardedal analizó la evolución del factor religioso de la conciencia europea en estos dos últimos siglos y la diversificación de estratos de la población de Europa por razones religioso-teológicas. El cristianismo puede ser un criterio para releer la historia en su complejidad, discernir los elementos que han configurado a lo largo del tiempo la identidad europea y proyectar la

misión que tiene en el mundo, con una mirada atenta a Iberoamérica, al vecino Islam y al Este desconcertado.

Los dos políticos participantes en la mesa comunicaron su experiencia del proceso de construcción europea y coincidieron, a pesar de la diversidad de su militancia, en la valoración del proyecto. Para ambos, Europa está a medio hacer, pero hay una idea definida de lo que se quiere hacer: una progresiva transferencia de los tradicionales poderes nacionales a organismos comunitarios, idea motriz del federalismo (J. M.<sup>a</sup> Gil Robles), de modo que la conciencia de ciudadanía sea más amplia que la de nacionalidad (Carlos Bru). También coincidieron en su reacción frente a las críticas que otros participantes en la mesa hicieron de la práctica política y en la constatación del rápido paso de la euroilusión al euroescepticismo.

Cada núcleo de las Jornadas estuvo complementado con un amplio programa de comunicaciones del que es imposible ofrecer una síntesis en este espacio. Sólo decir que, como es común en este apartado de cualquier congreso, las hubo de muy desigual extensión y calidad. Algunas merecerían ser publicadas.

Hay que felicitar a la revista *Diálogo Filosófico* por esta iniciativa, particularmente a su Director, *Ildefonso Murillo*, que dio sobradas muestras de bien hacer tanto en la organización como en la atención a ponentes y participantes. Ojalá estas Jornadas de Diálogo Filosófico sean, como dice su título, las Primeras de una prometedora serie.

FERNANDO VELA LÓPEZ  
Instituto Superior de Filosofía  
Valladolid