

estado de cosas y su rumbo (una inercia inserta, por otra parte, en las instituciones que pretende reformar). Con todo, el libro posee la virtud de describir y analizar el transcurso de la política medioambiental inter-

nacional de forma fácilmente entendible, lo que nos permite vislumbrar en que momento nos encontramos y la respuesta ofrecida por las diferentes administraciones a la «crisis esencial de nuestra época».

EUROPA: EL HILO DEL PENSAMIENTO, EL NUDO DEL LENGUAJE. ALGUNAS NOTAS SOBRE GADAMER Y STEINER

Paloma García Picazo

HANS GEORG GADAMER,
La herencia de Europa. Ensayos,
Barcelona, Península, 1990, 1.^a ed.,
con present. de Emilio Lledó

GEORGE STEINER, *La idea de Europa*,
Madrid, Siruela, 2005, 1.^a ed., con
pról. de Mario Vargas Llosa e introd.
de Rob Riemen, por el Nexus Institute

Como «hijos mayores» del terrible siglo XX —«el siglo de la muerte», en términos de Till Bastian (*Das Jahrhundert des Todes. Zur Psychologie von Gewaltbereitschaft und Massenmord im 20. Jahrhundert*, Göttinga, 2000)—, Gadamer y Steiner transitan juntos por las estancias históricas y actuales del devenir europeo. Su tránsito puede verse como un diálogo europeo, sustentado en la lengua vinculada al pensamiento, *lógos o verbo* en sentido estricto, que, en la Europa devenida, adopta las sinuosidades y meandros de su diversidad lingüística y cultural.

Europa, una patria común inteligente e inteligible

Una base de mutuo entendimiento, de recíproca comprensión entre europeos ha sido

el concepto de razón, alejado, por otro lado, de una realidad diaria marcada por la violencia, la enemistad, el ciego orgullo de unos nacionalismos y una intolerancia ideológica y religiosa rapaces y, como tales, raptos de cualquier posibilidad de convivencia pacífica en Europa durante siglos.

En lengua alemana —matriz medieval del *yiddish* cotidiano y vehicular en los confines de la patria cultural de los judíos asentados en la parte central y oriental del continente, tras desplazamientos, persecuciones y exilios incontables— que es lengua mayoritaria europea, con más de ochenta millones de hablantes, pueden decirse muchas cosas sobre lo que Europa ha sido, es y será. Gadamer y Steiner comparten pensamiento y lengua, en contradicción con la bárbara ley del suelo y de la sangre —*Blut und Boden* del nazismo— que asoló la virtualidad de cualquier República de las Letras o de los Sabios (*Gelehrtenrepublik*), ideada entre otros por Leibniz y materializada en la modalidad ilustrada defendida por Gotthold Ephraim Lessing y Moses Mendelssohn *Nathan der Weise*, Kehl, 1993; *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, 1991) y que la Escuela de Frankfurt reivindicó para una

reconstrucción europea que implicase una regeneración ética y moral desde la raíz de la conciencia, lo que vincula responsabilidad con libertad.

A partir de ahí, ¿qué es Europa? ¿Un orbe de claridad bajo un cielo ático o un tortuoso laberinto que discurre a la sombra de pasiones innombrables? María Zambrano lo dijo con tonos proféticos, sobrecogida por la violencia devastadora y fratricida, causante del exilio de la razón europea, portadora aciaga de un sentido oscuro del destino entendido como fatalidad necesaria (*ánanké*). Llamó Zambrano al proceso histórico europeo «agonía» y creo que acertó (*La agonía de Europa*, Madrid, 2000), entre otras cosas, porque el *ágón* como juego de porfía, inventado por los griegos, designa a la perfección la trayectoria mortal de una Europa cegada por la pasión política, espuriamente bautizada como «razón» (Johan Huizinga, *Homo ludens*, Madrid, 1987).

Filósofo, uno, y profundo conocedor de la literatura, el otro, Gadamer y Steiner *interpretan y traducen* a Europa en su esencia, en su sentido, en aquello que, desde sí misma, la hace trascenderse a sí misma siquiera en forma de metáfora o aun de hipótesis, de *forma mentis* como lo expresara Federico Chabod (*Historia de la idea de Europa*, Madrid, 1992). Lo hacen con sutilezas hermenéuticas, más allá de las contingencias de una materialidad fenomenológicamente articulada, en forma de pensamiento —fluido y fluyente cual hilo de Ariadna— y también de lenguaje, asimismo licuefacto y líquido en la locuacidad de las lenguas europeas. En ambos, el Otro divisa y enuncia la cualidad de su identidad desde su diferencia, materializada en Lo Otro (*Das Andere*) y también atisba la alteridad presente en el Uno Mismo, en el Nosotros Múltiple, en la variedad ilimitada de las formas de hablar y de pensar tanto vigentes como pretéritas de una Europa que conjuga el ser de Parménides con el devenir de Heráclito a través de lo que ha

llegado a ser a través de varios milenios de evolución abierta y discontinua, sujeta a constantes fracturas y retrocesos, avanzando a saltos, en órbitas cuánticas que traducen la estructura profunda de una realidad esquiva.

Y así Europa es una realidad densa, compleja y honda en la obra de estos dos europeos esenciales que, por serlo, denotan una condición universal, como corresponde al ser europeo desde el origen. Mas, ¿cuál es ese origen? ¿Cómo se manifiesta?

Europa en y desde el mundo de la vida (*Lebenswelt*)

Herencia y memoria forman un par indisoluble en la conciencia europea de Gadamer. Una conciencia que surge del asombro juvenil frente a la fenomenología del siglo XX, recién estrenado ante la mirada de un joven aún entusiasta, ignorante del horror inminente de la guerra, en realidad, las interminables guerras europeas y mundiales del siglo XX, concluido con los genocidios de los Balcanes (1991-1999).

Evoca Gadamer fechas como 1913, 1914... momentos en los que objetos (*Sachen*) como la margarina o los zeppelines auguraban una vida material distinta para millones de europeos, desconocedores aún de lo que iba a ser una nostalgia infinita, pronto adveniente, por el mundo del pasado que evocaran Stefan Zweig (*Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt del Meno, 1970) o Czeslaw Milosz (*Otra Europa*, Barcelona, 1981). Mircea Eliade resumió este sentimiento, generalizado entre varias cohortes de europeos, bajo la fórmula del «terror a la historia» (*El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972), literariamente expresado así en boca de uno de sus personajes de novela: «Nuestro amo, el de todos, es hoy la guerra» [...] «Ella ha confiscado toda la historia contemporánea, el tiempo en el que el destino dispuso que teníamos que vivir. Toda Europa está viviendo como un autómatas monstruoso, al que

ponen en movimiento las noticias que cada minuto difunden las emisoras de radio, las ediciones especiales de los periódicos, las conversaciones entre amigos, etc. Incluso cuando nos quedamos solos, siempre estamos pensando en la guerra, es decir, que seguimos siendo esclavos de la Historia. El terror de los acontecimientos es no sólo humillante para cada uno de nosotros como seres humanos, sino que es, a la postre, estéril. No queda nada de ese contacto permanente con la Historia, no nos enriquece nada ni descubrimos nada que valga la pena ser descubierto [...]. La Historia es tonificante y fecunda para los que la hacen pero no para los que la sufren.» [Mírcea Eliade, *La noche de San Juan*, Barcelona, 2001, pp. 262-263].

Esta conciencia aterrorizada de la Historia —o historia elaborada e interiorizada conscientemente desde un sentimiento generalizado de terror— es vista por Eliade como una especie de cetáceo que engullera en sus tripas gigantescas a los seres humanos y sus mentalidades y vivencias, confundidos en una especie de masa orgánica y disforme capaz de disolver cualquier noción de congruencia racional entre un ser y un devenir inteligibles. Esa *Historia* —hipóstasis de la Historia, más bien— sume a la persona en la impotencia, el estupor, la parálisis, la desesperación. Una conciencia deformada del pasado conduce, a su vez, a mirar el presente y el futuro a través de unas lentes deformantes.

Desde antiguo, memoria y conciencia se asocian en la noción de pro-videncia —*providentia* antecesora de la *prudencia*, la virtud política más excelente (*sophrosyne*)—, esto es, la facultad de adivinar lo porvenir con una razón iluminada. Ambas se unen en iconografías eruditas que son emblema del discurrir de un tiempo esclarecido por el intelecto, tal como lo dilucida Erwin Panofsky a través de la recuperación renacentista del mito griego del Padre Tiempo, en

donde aparece como Revelador de la Verdad tanto como Juez o Vengador de la Virtud ultrajada, en una asociación ligada al primigenio concepto de la *álêtheia*, precursora del saber filosófico (*Estudios sobre iconología*, Madrid, 1994). Por su parte, Gadamer retorna la semblanza homérica de Kalchas, el vidente, de quien se predicaba su capacidad de reconocer lo que es, lo que será y lo que fue. Y realiza esta evocación para sí mismo, en busca de una credibilidad sustentada por encima de la edad y los recuerdos. Desciende así de esa atalaya construida sobre la memoria y se sitúa en las tierras llanas de un presente que es matriz de un futuro al que le resulta difícil mirar con optimismo.

Del mismo modo que Platón accedió a la filosofía a partir de la experiencia fatídica de la condena a muerte de Sócrates (399 a.C.), dictada la sentencia por un régimen democrático aclamado como liberador frente a la tiranía espartana de los treinta aristócratas que tomaron el poder tras la guerra del Peloponeso, Gadamer indaga sobre una situación europea que ve involucrada en unos sucesos históricos amenazadores de la supervivencia humana a escala planetaria; esta es su propia «experiencia fatídica».

Sobre este hilo de reflexión, el camino de la filosofía es para él *también y además* el de la ciencia, en sintonía con Werner Heisenberg, o con Max y Hedwig Born, o con Ilya Prigogine, autores de parecidas aproximaciones desde puntos de partida muy diversos que convergen en la necesidad imperativa de pensar la ciencia *también y además* en términos filosóficos y morales que, en ningún caso si están bien definidos, empecen criterios objetivos, congruencia lógica, rigor metodológico, agudeza epistémica.

La ciencia no es una actividad humana disociada del entorno social y cultural, y esto es algo que comporta una reflexión añadida sobre los valores e intereses que guían y

orientan la propia investigación científica, cuando no la determinan en un sentido puramente ideológico y pragmático. Véanse, si no, las biografías de tantos científicos comprometidos con las contiendas ideológicas del siglo XX, en cualquiera de los sentidos y direcciones imaginables, aunque siempre sometidos al poder político y económico bajo criterios de *eficiencia*, esto es, de razones instrumentales para justificar unos medios y fines mutuamente acoplados y exentos de cualquier consideración crítica, por no mencionar ni la ética ni la moral. Una de las enseñanzas del siglo, por cierto, mal aprendida en tanto que escasamente estudiada y explicada, es que la secularización del mundo no ha aportado sustantivos factores añadidos de pacificación a la sociedad internacional, en buena medida, a causa de que las ideologías se han erigido en religiones políticas, con sus dogmas, axiomas y verdades eternas de imposible refutación, salvo al precio de la vida.

Ello conduce a replantearse preguntas imperecederas. El «cómo» y el «por qué», como cuestiones imprescindibles del proceso científico del conocimiento, aun cuando se enuncien de un modo formal como aislados de determinaciones teleológicas —el «para qué»— no pueden obviarlas en el fondo: el uso de la razón comporta preguntarse por la razón de la propia razón. De algún modo, aquello que estuvo unido en el origen de la cultura griega y luego occidental, se re-anuda, es decir, vuelve a anudarse para recomenzar una senda de responsabilidad que concierne al propio destino y al de la humanidad en su conjunto, siendo la filosofía el campo más vasto en el que reunir también el conjunto del conocimiento humano. Tal demanda responde a la necesidad íntima del ser humano de una cohesión del Todo capaz de explicar el sentido de la propia vida y las propias aspiraciones en armonía con la naturaleza. A ello, la sola ciencia con sus justificaciones teóri-

cas no puede llegar de forma completa, entre otras causas y por poner sólo un ejemplo representativo, porque la disyunción cartesiana y su necesaria dimensión analítica obligan a parcelar la realidad para hacerla aprehensible, lo que la *descompone*. Tal acción necesaria provoca las más agudas angustias y crisis existenciales, bien pronto detectadas por el coetáneo de Descartes que fue el poeta inglés John Donne y que un científico humanista como Prigogine subraya, junto a Isabelle Stengers, con claridad meridiana, para afrontar la reflexión necesaria sobre las implicaciones de la ciencia en la determinación de la situación del mundo contemporáneo (*La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, 1990; Purificación Ribes, «Introducción» a John Donne, *Canciones y sonetos*, Madrid, 1996).

La relación problemática —por problematizada— entre filosofía y ciencia a partir del siglo XVII, tan bien retratada por Paul Hazard (*La crisis de la conciencia europea [1680-1715]*, Madrid, 1988) reproduce en otro sentido la tensión medieval entre filosofía y teología (*philosophia ancilla theologiae*), reverdecida más tarde con el discurso positivista de Comte y su repudio de la «metafísica». A comienzos del siglo XXI esta querella puede darse por superada. De hecho, así se pronuncia Gadamer en sus vísperas, pero para ello cabe señalar la necesidad de dar un giro en el propio modo de aprehender un proceso cognitivo en el que intervienen otros elementos —sensibles, psicológicos— además de una racionalidad hipostasiada al modo de Hegel: «todo lo racional es real». Porque aquí bien puede agregarse que «todo lo real no es necesariamente racional».

Los problemas del presente obligan a reconsiderar la necesidad de un conocimiento integrado, como misión de una filosofía enfrentada a lo que Hans Jonas denominó «situaciones sin precedentes» (*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die*

technologische Zivilisation, Frankfurt del Meno, 1984), esto es, determinar si lo que se avecina son catástrofes, o una pobreza creciente, o la urgencia de reconducir la propia voluntad de avance hacia un punto indefinido que tal vez lleve a la humanidad a su propia destrucción. En este sentido, Gadamer presenta una actualización del término *Lebenswelt*, debido a la fenomenología que, ya desde Gotinga y luego Friburgo, Husserl planteó como método de investigar las experiencias más sencillas y naturales de la vida diaria, en tanto que ésta alberga leyes distintas a las reconocibles a primera vista. Desde esta perspectiva, «tomar algo por algo» significa «interpretar», según una manifestación que se opone a la noción de «percepción pura». En la vida realmente vivida hay mucho más de lo que se desprende de la mera constatación de algo; de ahí se deriva una diversa noción de la «práctica», en el sentido griego originario de *práxis*, al que Gadamer atribuye una especie de dimensión «inactiva», que comprende en lo pensado y dicho una temporalidad, una caducidad, una intencionalidad de planes y proyectos, unos recuerdos y unos olvidos que comportan al propio olvido. Con tal disposición no se aboga por un relativismo destructor de cualquier certeza sino por una búsqueda más aguzada de certezas comprobadas, despojadas de su apariencia de verdad o verosimilitud, en tanto que son *desveladas*.

La filosofía y la ciencia se hermanan en la concepción humanista de Gadamer, preocupado por una temporalidad en la que pasado, presente y futuro componen una tríada sobre la que intentar el viejo sueño de la prognosis, remedio ideal de las inquietudes humanas y umbral de acceso a un hipotético «mundo feliz», en el que fuera posible «vivir científicamente». ¿Qué lugar le queda a la naturaleza dentro de esa visión? La antigua *physis* corre el riesgo de «explotar» a fuerza de una explotación insensata e irresponsa-

ble. Y éste es quizá el nuevo objeto filosófico, el asunto principal de un pensamiento que se interroga a través de un método hermenéutico en el que la práctica se ajusta a una observación de la realidad que no desdén la empatía, la *Einfühlung*, ligada a la «experiencia» de *El Otro*, de *Lo Otro*.

La dimensión de esta experiencia repercute de inmediato en el ámbito político y aquí Europa —como experimento— constituye un lugar de excepción para proyectarla. Gadamer aboga y predica la diferencia como cualidad sustantiva de lo europeo, enunciada sobre la Alteridad necesaria radicada en su diversidad cultural y lingüística. El límite que apunta roza incluso la condición de lo incommensurable, en tanto que apela a algunos de los elementos que Rudolf Otto (*Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1991) adscribió a la vivencia de lo *tremendo*, asociado a lo *numinoso* y al *misterio*, al asombro ante lo que es «heterogéneo en absoluto» (*tháteron, alienum*). Extrañamente, en este punto, la propia ciencia llega a una especie de callejón místico en el que la noción de «inefable» le sale al encuentro y ahí debe hacerle frente para intentar *nombrar* la realidad que le interpela, por ejemplo, en la Física cuántica. Y esta reflexión, común y corriente entre cualquier especialista en Filosofía e Historia de la Ciencia, es una clave de la actualidad que interactúa, a modo de reverso —o aún mejor de contrapunto— con el discurso de la cotidianidad vernácula del discursar redundantemente cotidiano de los habitantes y pobladores de Europa. Desde esa premisa, tan nueva como arcaica, los inciertos límites del pensamiento se anudan con los igualmente confusos márgenes del lenguaje. Y entre ambos oscilan los sentimientos, la imaginación, la intuición, la niebla translúcida y luminosa que obliga a andar a tientas en pos de una verdad a la que se ha despojado de metafísica grandeza para hacerla más humana. Como

predicado europeo, Gadamer propone la necesidad de que las lenguas, religiones, confesiones, culturas, sociedades, naciones, pueblos, Estados... de Europa aprendan a detenerse ante El Otro y su diferencia, pues esa comprensión hará posible por lo menos un avance en el objetivo de que la humanidad en su conjunto sobreviva.

Europa: el mundo de las ideas, el mundo de la realidad

Como si de Benjamín Franklin se tratara, Steiner sostiene —en la «Décima Conferencia Nexus», base textual de su libro— que las ideas se parecen a los pararrayos, que deben conectarse con la tierra. Cuatro notas componen la frase musical que quintaesencia a Europa en su particular concepción, que las enuncia como «axiomas», en concordante paralelismo semántico con Jacques Derrida en su *L'autre cap* (París, 1991).

La primera nota son los cafés, institución ciudadana y cortesana de la charla culta y también del chisme más rastrero, laboratorios del libelo revolucionario y del manuscrito de incierto destino editorial, hospicios del hambre —literaria y material— atrasada y de los amores secretos e indiscretos. De Venecia a Viena, de Roma a París, de Madrid a Varsovia, de Ámsterdam a Atenas, los cafés y cafetines europeos han servido de bulliciosa sede a una inteligencia reducida a veces a ser tan sólo ingenio, a unas *Luces* a las que la infusión «turca» ha despertado desde finales del siglo XVII con posos y regustos diferenciados, servida en tazas humeantes, trasegadas con la impaciencia del que anhela aspirar su esencia y notar sus efectos de inmediato. Steiner amplía el repertorio de consumiciones e incorpora el vino y el té con ron, pero nada más. Excluidos quedan otros elixires, ya tabernarios, presentes en el ámbito anglosajón. Ningún bar acoge la escritura, aunque pueda inspirarla, pero «mientras haya cafés, la “idea de Europa” tendrá contenido», sentencia.

Andar y pasear forman la segunda nota configuradora de la clave europea. Contingente de andariegos y vagabundos, de pueblos errantes y de hermandades peregrinas, Europa es atravesada por sendas antiquísimas, trazadas ya en la prehistoria, muchas de ellas, sacras y sacralizadas, que discurren por una cartografía que responde a dimensiones aún humanas y traspasan épocas y culturas con un mestizaje de sonidos y de gentes, de leyendas y de cuentos, de aventuras y maravillas (*mirabilia*). En esa faceta se desvela lo sustantivo de una especie de «alma europea» emanada del paisaje, de los paisajes. En ellos, las artes plásticas, la música y la literatura, tanto como la geografía, la agricultura o la ingeniería, proyectan su quehacer. En términos filosóficos, a las oscuras «sendas del bosque» (*Holzwege*) heideggerianas se llega desde el peripatetismo aristotélico por variados caminos. Y nunca se pierde de vista el campanario del villorrio siguiente, como indica Steiner sin mencionar a Saussure. El terreno europeo, hollado por la infantería desde tiempo inmemorial, registra el paso de millones de soldados desplazados al compás de marcialidades intempestivas, narradas a veces con el tragicómico desparpajo de la «Madre Coraje» de Brecht, trasunto de las aventuras de Simplicius Simplicissimus (*Mutter Courage und ihre Kinder*, Frankfurt del Meno, 1968; Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*, Munich, 1975). *Lugar de la memoria*, Europa permite leer en sus calles, en sus plazas, rótulos que evocan un pasado presente, apabullante de tan pletórico, pesado y rotundo como el redoble de las campanas que tan a menudo han tocado por los muertos de los innumerables frentes del devenir europeo.

En su raíz, dos ciudades arquetípicas ilustran el tercer axioma de la europeidad: Atenas y Jerusalén, patrias de ese espíritu europeo que algunos llaman «judeocristiano»,

adscribiéndole una civilización propia que es también universal. Steiner incluye a la poesía en el pensamiento especulativo, lo que convierte a Shelley en filósofo cuando dice: «todos somos griegos». De la Hélade brota la savia que ha mantenido vivo y floreciente el *arbor scientiae* europeo y occidental por extensión. Pero la claridad ática debió hacer frente, ya desde su origen, a la tensión constante de la controversia con otro universo, el del *Libro único* y la *Verdad Revelada*, en el que la traducción del *lógos* deviene en un ejercicio de difícil sincretismo, desgarrado a menudo en la incommensurabilidad de concepciones que, en sí, son más tangenciales y excéntricas que confluentes y unidas.

Toda historia articulada bajo la forma de un sentido, determinada según una dirección y provista de una dimensión teleológica deriva fácilmente a escatología (Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, 2002; Hans-Georg Gadamer, *Hermenéutica de la Modernidad*, Madrid, 2004; Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, 1993). Aquí determina Steiner otra clave hermenéutica de la «idea de Europa», que es casi tanto como decir que de «Europa como idea». La noción de *fin* aboca a un *final*, que comporta la sensación de acabamiento, de término, de plazo impuesto e improrrogable, del *Angst* o miedo a lo inminente incomprensible y aun inefable, semejante a un *ápeiron* experimentado en clave de tragedia, o, más aún, de cansancio (Peter Handke, *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid, 1991 y *Poema sobre la duración*, Barcelona, 1991). ¿Cómo enunciar el horror de que entre 1914 y 1945 pereciera un centenar de millones de hombres, mujeres y niños europeos a causa de la guerra, el hambre, la deportación y el exterminio? ¿Qué términos ilustran ese término?

Ruinas y agotamiento son parte de esa insustancial *esencia europea*, gestada en y

desde el horror —denunciado por María Zambrano y por Václav Havel— como elemento borrado de la memoria, de la conciencia, y pronunciado como advertencia frente a errores «nuevos», aunque de vieja raigambre, tapados por el olvido. Para ser cierta, para aspirar legítimamente a ser «verdadera», toda *theoría* o visión general de Europa debe incorporar el dolor, la pena ante el espanto, en los que la verdad resuena con la declinante melancolía del *pathei mathos* de Esquilo («se aprende a fuerza de sufrir»). Pero, en contrapartida, la claridad ática impulsa un pensamiento especulativo ajeno a la especulación utilitaria, un «pensar por pensar», inspirado por el asombro y proyectado hacia las posibilidades infinitas de un conocimiento imbuido de lo que Platón llamó «manía», para designar la condición de aquéllos poseídos en su ser por el afán de hallar verdades abstractas, no prácticas. Parecidas cosas sentencian Jan Patocka (*Platón y Europa*, Barcelona, 1991) y Josef Simon («Europa als philosophische Idee», en Werner Stegmaier, *Europa Philosophie*, Berlín y Nueva York, 2000).

Implacable, Steiner interpela a Europa y le reprocha su negativa a reconocer y a analizar —y aún menos a retractarse de ello— la función desempeñada por el cristianismo en la propagación del antisemitismo, en lo que denomina la «larga prehistoria de las cámaras de gas». Dolido, contempla al cristianismo como fuerza en decadencia, con iglesias que se vacían y son declaradas superfluas. Propone la invención de una conjetural Europa post-cristiana, aunque, ante el embate fundamentalista de cualquier origen, le asigna la misión de aferrarse a un «humanismo secular». Atenas y Jerusalén, sedes del «pensamiento griego» y la «moral judía» que celebraron el alba, el «gran amanecer de Europa», serían ahora un núcleo de irradiación creadora, capaz de frenar la «americanización del planeta». Menos mal que para concluir sus reflexiones,

expresadas en voz alta en Holanda, la figura elegida es Spinoza, que podría hablar *también y además* —el *Auch* de Herder— de la intolerancia judía hacia sus propios heterodoxos. Y eso, sabiéndolo, se queda en el rincón de las cosas *no-dichas*. En este punto, creo que los estudios de Foucault sobre la construcción ideológica del alma como «cárcel del cuerpo» servirían de momentáneo solaz intelectual para que la mitificación de un pensamiento y una moral adjetivados permaneciesen en una agradable desnudez sustantiva, menos retórica y menos determinada por fantasmas históricos (*Vigilar y castigar*, Madrid, 1994, pp. 29-31; Agnes Heller y Férénc Fehér, *Bio-*

política. La modernidad y la liberación del cuerpo, Barcelona, 1995, pp. 7-21).

* * *

Con significativos errores y erratas de traducción y escritura, prologados suntuosamente, estos dos libros sugieren, más que dicen, muchas y considerables cosas sobre Europa. Sería interesante averiguar cuántos —si es que alguno— de los funcionarios y dirigentes de la Unión Europea y sus instituciones los conocen por haberlos leído, y, más aún, los han incorporado al acervo intelectual de sus hipotéticas reflexiones sobre una Europa también hipotética. Quizá sirviera de algo.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Till, *Das Jahrhundert des Todes. Zur Psychologie von Gewaltbereitschaft und Massenmord im 20. Jahrhundert*, Gotinga, 2000.
- BRECHT, Bertolt, *Mutter Courage und ihre Kinder*, Frankfurt del Meno, 1968.
- CHABOD, Federico, *Historia de la idea de Europa*, Madrid, 1992.
- DERRIDA, Jacques, *L'autre cap*, París, 1991.
- DONNE, John, *Canciones y sonetos*, Madrid, 1996.
- ELIADE, Mircea, *La noche de San Juan*, Barcelona, 2001.
- , *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Madrid, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg, *Hermenéutica de la Modernidad*, Madrid, 2004.
- HANDKE, Peter, *Ensayo sobre el cansancio*, Madrid, 1991.
- , *Poema sobre la duración*, Barcelona, 1991.
- HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, 1988.
- HELLER, Ágnes y FEHÉR, Férénc, *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, 1995.
- HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, Madrid, 1987.
- JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt del Meno, 1984.
- KOSSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, 1993.
- y GADAMER, Hans-Georg, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, 2002.
- LESSING, Gotthold Ephraim, *Nathan der Weise*, Kehl, 1993.
- MENDELSSOHN, Moses, *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, 1991.
- MIŁOZ, Czesław, *Otra Europa*, Barcelona, 1981.
- OTTO, Rudolf, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1991.
- PANOFSKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1994.
- PATOCKA, Jan, *Platón y Europa*, Barcelona, 1991.
- PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, 1990.
- STEGMAIER, Werner (ed.), *Europa Philosophie*, Berlín y Nueva York, 2000.
- VON GRIMMELSHAUSEN, Hans Jakob Christoffel, *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*, Munich, 1975.
- ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, Madrid, 2000.
- ZWEIG, Stefan, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt, 1970.