

da que debemos defender es aquella que no ponga en riesgo a la democracia y las libertades fundamentales que hacen posible la participación política. En este sentido, Rincón Gallardo apuesta por una izquierda como la que representa Lula da Silva en Brasil o como aquella que representa el gobierno de Michelle Bachelet en Chile. Sin embargo, se extraña en este capítulo un análisis igual de severo y sereno de la izquierda que existe en nuestro país, como sí existe en el caso de la derecha autoritaria del PRI y de la derecha ultraconservadora de los grupos más radicales del PAN. En todo caso, esta crítica a la izquierda se observa en la crítica a las izquierdas dirigidas por líderes populistas, lo cual representaría un retraso para toda democracia.

Este libro de Gilberto Rincón Gallardo nos muestra a un político comprometido con una izquierda socialdemócrata y da cuenta de un esfuerzo intelectual por entender y proponer una ruta que haga posible la construcción de un Estado benefactor para la nación mexicana. En resumen, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible* es un libro que expresa los ideales y la visión programática de un hombre que se atrevió a pensar la política. En este libro podemos reconocer que una de las últimas preocupaciones del autor fue la de apuntalar su esfuerzo político en la teoría. Si bien Immanuel Kant nos advertía que no todo lo que vale en la teoría funciona en la práctica, Rincón Gallardo comprendió que para alcanzar la justicia social, la teoría no nos viene nada mal.

PARA UNA FILOSOFÍA DE EUROPA

M.^a Luz Pintos Peñaranda

Universidad de Santiago de Compostela

JAVIER SAN MARTÍN:

Para una filosofía de Europa.

Ensayos de fenomenología

de la historia, Madrid, Biblioteca

Nueva / UNED, 2007, 343 pp.

Las palabras del autor de que este texto no pretende ser un tratado sistemático de la filosofía de la historia fenomenológica sino abordar «aspectos sustanciales de la misma» (14) sin duda aluden a dos tipos de aspectos sustanciales, los cuales se hallan estrechamente conectados entre sí: por un lado, están aquellos aspectos que tienen carácter ontológico-antropológico y, por otro, aquellos otros que suponen una reflexión sobre la historia real y, más en concreto, sobre la de Europa. Quien lea este libro por fuerza habrá de notar que en el libro hay una clara división interna en dos

partes, si bien éstas no están marcadas como tal: los capítulos del I al VII analizan exclusivamente el carácter ontológico-antropológico de la historia, mientras que los capítulos del VIII al X, junto con el «Epílogo», se centran en el planteamiento fenomenológico sobre la idea de Europa y sobre Europa en su historia y en su circunstancia actual. Como quiera que el título del libro hace referencia explícita a esta segunda parte y que, incluso, el resumen ofrecido en la contraportada amplía el título únicamente en este segundo sentido a pesar de que el libro contiene también lo tratado en los siete primeros capítulos, iniciaré esta recensión por lo que considero que es el punto focal del libro y al que todo él está encaminado: la reflexión fenomenológica sobre Europa. Para ello, en mi exposición alteraré el orden interno que en él ha seguido el autor.

Javier San Martín comienza el libro haciendo énfasis, en la «Introducción», en que la idea de que la fenomenología husserliana no tiene ningún interés por la historia real es una vieja idea estereotipada sin fundamento pero que, sin embargo, es de esta idea de la que se suele partir todavía hoy; esta idea está tan asumida que es muy difícil deshacerse de ella pese a todos los datos que la invalidan y pese a que «todo el mundo sabe que si alguna filosofía ha estudiado el concepto de Europa es la fenomenología» (14). Una prueba reciente de este empeño en seguir ignorando la reflexión husserliana sobre la historia es la de Félix Duque en su libro *Los buenos europeos: hacia una filosofía de la Europa contemporánea* (Oviedo, 2003). Los comentarios ahí vertidos sobre Husserl confiesa el autor que le han servido de acicate acerca de la necesidad de escribir el libro que aquí reseñamos. Los textos ofrecidos en él en parte responden, pues, a la intención de su autor de contrarrestar opiniones de este tipo que son tan injustas, tan poco rigurosas y tan ancladas en posicionamientos estereotipados sin contrastar y, a la vez, responden a la intención de contribuir a esclarecer la reflexión de Husserl sobre la historia. Se trata de llegar a un mejor entendimiento de qué es filosofía de la historia y qué cuestiones van implicadas en ella y, también, de cuáles son las claves de la filosofía de la historia fenomenológica —pieza ésta absolutamente *central* en toda la trayectoria husserliana. Por otro lado, varios de los capítulos (por cierto, todos ellos datan de entre 1988 y 2006) fueron redactados en su día al hilo de determinadas circunstancias históricas que estaban teniendo lugar en ese momento: la Guerra del Golfo en 1990, la invasión de Irak en 2003, la todavía actual discusión sobre la ampliación de Europa con países del este y con Turquía, la europeización de otras culturas del planeta fuera del mundo occidental... Este tipo de acontecimientos o de co-

yunturas estimularon la redacción de los ensayos que componen esta parte del libro. Algunos de estos acontecimientos ponen de manifiesto la división de Europa y/o la poca entidad política que Europa tiene hoy en el contexto mundial. Y, para San Martín, «esto muestra más que cualquier otra cosa la necesidad de un pensamiento sobre Europa como cultura que sitúe los grandes logros positivos de la Modernidad como la guía para su acción política en el mundo. Europa —sigue diciendo— no puede concebirse como un mercado sino como un verdadero proyecto político moralmente inspirado. [Sin embargo,] sabemos que la Modernidad lleva en su seno una dialéctica destructiva. Europa vivió siempre de la contradictoria y tensa dualidad de una indecente rapiña y de la proclamación de los derechos humanos. Podríamos pensar que esa dualidad está más vinculada a la etapa de una Europa dividida en Estados nacionales que a una Europa como Unión Europea. De todas maneras pensar sobre el sentido de Europa como cultura determinante de esa Unión Europea no es un ejercicio estrictamente teórico sino que puede inducir a los responsables políticos de la Unión a tomar conciencia de la importancia del momento que vivimos para el futuro de Europa, pero, por el especial lugar que Europa ocupa en el mundo, también para el porvenir de la humanidad» (21 y ss.).

Esta convicción de San Martín está en radical conexión con la propia de Husserl cuando, por su parte, estaba él viviendo la grave situación que sobrevino en Europa como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y, a continuación, en el período previo a la Segunda Guerra Mundial —tengamos en cuenta que Husserl muere en 1938 y que, como judío alemán, su reflexión filosófica, lejos de mantenerse a distancia de esta coyuntura, se hace eco de ella hasta el extremo de ponerla como centro de sus últimas reflexiones, en consonancia con lo que ya des-

punta en él desde el inicio de su andadura intelectual. De ahí que, sobre todo en esta parte del libro, la interpretación sanmartineana y el pensamiento de Husserl aparecen aquí entrecruzados entre sí de tal manera que, aunque podríamos intentar distinguirlos analíticamente, la dificultad de saber en todo momento dónde finalizan y se inician con exactitud cada uno de ellos en este libro es grande. Más bien se trata de la postura ideológico-política personal del propio San Martín que en principio está basada en su interpretación de las reflexiones husserlianas sobre Europa, pero que a la vez es también la postura desde la que él interpreta —como nunca podría ser de otro modo— la interpretación y las reflexiones husserlianas sobre Europa: Husserl se preguntó explícitamente sobre Europa como cultura desde su nacimiento en la época griega y sobre el significado ético-político que entrañó desde su inicio.

En el capítulo VIII es donde más minuciosamente aparece desarrollada en lo fundamental la filosofía fenomenológica sobre la idea de Europa y sobre Europa en su historia. El capítulo está escrito —dice el autor— en un momento en el que nos estamos preguntando por la peculiaridad cultural que Europa pueda tener, si es que realmente tiene alguna. Y la razón principal para hacernos este tipo de preguntas sobre Europa como cultura y sobre su sentido es la actual «decisión política de caminar hacia la unidad política europea» (185). Esta decisión por fuerza entraña la de si detrás de la idea de Europa no habrá algo más que un mero concepto geográfico de ella. Porque quizás solamente una idea de Europa como unidad cultural o histórica y con un sentido propio sea lo que puede legitimar la decisión política de la unidad y todas aquellas decisiones que afecten a este proceso en curso sobre la ampliación o no ampliación de la Unión Europea.

San Martín considera que «la idea de Europa está ligada al *desarrollo de un pensa-*

miento universal o [lo que es lo mismo] *de un pensamiento no étnico*, que pretende una validez para todos. Este rasgo de validez para todos va a ser el sentido fundamental de Europa», desde Grecia en adelante (209). El sentido de universalidad va ligado desde el principio a la idea de Europa. De ahí que sólo podamos comprender correctamente el sentido de Europa y el papel que tiene o ha tenido en el mundo teniendo presente este sentido de universalidad y carácter no étnico. Visto así, «Europa es una idea transcultural» (211). Sin embargo, es cierto que el contacto con otras culturas muchas veces nos ha llevado a pensar en ellas como etapas contempladas desde Europa y a escribir la historia de «los otros» desde la nuestra propia y que, como una consecuencia de ello, la pretensión de Europa de ser una cultura para todos —universalmente hablando— puede parecernos que supone recaer en esa nefasta actitud una vez más. Y, además, en el caso de que Europa signifique lo mismo para todos, la cuestión es cómo podríamos decir, entonces, que sigue siendo Europa en vez de haber dejado de serlo. Parece que si Europa es universal en esa misma medida no es ya Europa y que al dejar de estar confinada a un lugar del espacio y a un momento de la historia ya no tiene sentido seguir hablando de Europa y de europeización. Para responder a esta serie de importantes cuestiones, San Martín diferencia entre dos tipos de europeización. «Europeización con conquista» supone la imposición de la cultura europea a otras, tal como en el pasado ha ocurrido y de lo que tenemos numerosos ejemplos. «Europeización sin conquista» se da, en cambio, cuando otra cultura incorpora aquellos modos prácticos y teóricos que, aunque hayan sido descubiertos por Europa, no incluyen ninguna referencia étnica, por lo que su asunción no altera las pautas de la cultura que los está asumiendo (213). El grueso de la argumentación sanmartineana radica en esta importante diferenciación porque ésta implica que una parte de Europa es asumible por

todas las restantes culturas; precisamente la parte que no está referida a ningún grupo particular ni a su mundo particular, sino a un mundo común y universal, a «un mundo que subyace a toda cultura, a todo ser humano por el hecho de ser humano» (215). La filosofía griega y, por tanto, Europa, es la que ha hecho el descubrimiento de este mundo. Es un descubrimiento racional que viene acompañado de una actitud también racional: la de querer trascender las particularidades, lo étnico. Esta actitud es la que podemos ver en la filosofía y en la ciencia europea. Tanto en Husserl como en San Martín, es un planteamiento central el hecho de que este descubrimiento surgió en Europa, pero que toda cultura cuenta con la posibilidad de asumirlo también, es decir, de re-descubrirlo y hacerlo también suyo propio. Es más, asumirlo y asumir la consiguiente actitud es una necesidad a la que está llamada toda la humanidad, pues es una de las posibilidades que van ligadas a tener capacidad para pensar racionalmente sobre nosotros mismos y sobre nuestro entorno natural y humano. En este sentido, una vez hecho el descubrimiento de la existencia de un mundo común, no todo lo que es europeo debe ser la meta de la humanidad —por ejemplo, los modos de vida europeos tales como sus hábitos gastronómicos, su vestimenta, su religión, etc. Éstos no son los modos universalmente asumibles, sino que lo que es asumible es *el propio descubrimiento de la existencia de un mundo común* por debajo de todos y cuantos mundos culturales particulares haya —incluido el europeo. Y esto es la base de una ética universal; ética que es radicalmente igualitaria y en absoluto etnocéntrica. Se trata de una ética desfundamentadora de todo etnocentrismo así como también de todo relativismo historicista, los cuales quedan en ella desmascarados como prejuicios a superar. Este mundo común es el que se descubre por medio de la reducción trascendental husserliana y, en mi opinión, de un modo mucho más profundo u ontológico que los griegos. Y es verdad que esto no está

explicado en este libro de manera suficiente como para facilitar la comprensión de la tesis que en él se sostiene, pero probablemente el autor ha preferido «anunciarlo» como el gozne de la filosofía de la historia fenomenológica y tenerlo presente de algún modo para poder seguir su línea argumentativa. Se ha referido a este mundo común en otros textos y habrá considerado la falta de espacio para reproducir su análisis aquí. Pero, en cualquier caso, su tesis es que «en esta ética universal partimos de la igualdad no étnica de todos los seres humanos» y que esta (ontológica) igualdad no étnica es la que sirve de fondo posibilitador de todas cuantas diferencias étnicas haya (218).

Por tanto, situarse en esta susodicha perspectiva es lo que según San Martín puede hoy ayudarnos a entender qué significa «ser ciudadano de Europa» y en qué sentido tendría que llevarse a cabo cualquier proceso de «europeización» al ampliar nuestras fronteras. «Ahora queremos hacer una unificación política y queremos saber si detrás de esa unificación política existe verdaderamente una identidad cultural». Pues, sí existe una identidad europea, dice, pero ya no se trata de ésta como el conjunto de sus costumbres étnicas, sino del «verdadero sentido de Europa», el cual no es otro que el del descubrimiento de que hay una *identidad no étnica* —o universal— por debajo de todas las culturas étnicas —o particulares. En los capítulos IX y X estos planteamientos se muestran trabajados directamente desde los últimos escritos de Husserl.

Una vez llegados aquí, quizás ahora se entenderá mejor la división interna, tácita, del libro, a la que antes yo aludía. En primer lugar, estamos ante una exposición de la filosofía fenomenológica de la historia. Pero esta exposición, a su vez, contiene dos niveles en lo que se nos muestra en ella: el nivel ontológico-antropológico, en el que se estudia al ser humano en cuanto ser esencialmente histórico y en el que se estudian las condiciones de

posibilidad de la historia humana; y el nivel de la historia tal como va aconteciendo y que nos lleva de lleno a la historia actual, a la idea de Europa y al sentido teleológico que Europa —Occidente— tiene o debería tener.

Los capítulos del I al VII están dedicados, sobre todo, a desenvolver el primer nivel. En ellos, el autor se identifica con la crítica husserliana a las ciencias humanas y sociales; más en concreto, se identifica aquí con su crítica a la Historia ya que ésta, al ceñirse solamente a los hechos, deja de lado el *a priori* histórico, el cual constituye el movimiento vivo de la intersubjetividad en la que inevitablemente se apoya todo hecho cultural e histórico (capítulo IV). En el capítulo V, San Martín sitúa a la fenomenología en una posición avanzada con respecto a las ciencias humanas y sociales; éstas no profundizan en el concepto de cultura puesto que no se preguntan por su génesis y, de este modo, problemas como el del relativismo y el del multiculturalismo son para ellas irresolubles. Como paso previo a estos capítulos, el capítulo I es básico ya que nada menos que se establece lo que es la propia estructura de la fenomenología, es decir, su para qué y su función. El capítulo II nos permite tener en cuenta la animalidad que forma nuestra materialidad biológica y que, como tal, va incorporada en todo proyecto humano —se entiende, en todo proyecto histórico—, y en el capítulo III se analiza la historia como siendo uno de los horizontes en los que se desenvuelve toda vida humana. En el capítulo VI, partiendo de la carta que Husserl le escribió a Lévy-Bruhl, San Martín muestra —así lo señala él mismo— «hasta qué punto historia y cultura van parejas y, por tanto, hasta qué punto filosofía de la cultura y filosofía de la historia se compenetran. Aquí además aparecen las diversas facetas de una filosofía de la historia, como filosofía de la ciencia histórica y [como] consideración de las condiciones de posibilidad de la historia, además de la exposición de las diversas etapas históricas desde una

perspectiva filosófica» (17). En el capítulo VII el propio autor manifiesta que logra «mostrar con precisión el lugar en el que la fenomenología trascendental se convierte [en] o es una filosofía de las ciencias humanas» (160). La fenomenología es una filosofía de las ciencias humanas porque aclara cuáles son, en general, las condiciones de posibilidad de ellas para ser capaces de describir, interpretar o explorar la realidad humana. Y esto se aplica también a la Historia. La prueba está en el estudio husserliano sobre *El origen de la geometría*. En él, «el análisis de la historicidad de la geometría [es] un modelo para el análisis de la historicidad de cualquier producto cultural» (300).

A lo largo de estos siete primeros capítulos del libro, el autor va haciendo referencia a diferentes filósofos ya no sólo por la valía de sus aportaciones sino también con el propósito de servirse de ellos para expresar y reforzar distintos aspectos de la postura fenomenológica de Husserl sobre el mundo socio-cultural e histórico: además del mencionado Lévy-Bruhl, hace referencias a Derrida, a Føllesdal, a Frege, a Fink, a Heidegger y a Walton.

En definitiva, el libro ofrece un espacio para pensar desde una perspectiva poco habitual la cuestión de Europa. Y, si acaso los interesantes siete primeros capítulos puedan resultar más costosos para los lectores no introducidos en fenomenología, los capítulos restantes, con la mirada puesta directamente en el tema de Europa, son de lectura obligada para todo aquel que quiera reflexionar sobre asuntos ético-políticos de tal calibre como los tratados en este libro, pues están repletos de sugerencias que mueven a una mejor comprensión del sentido de Europa, a ampliar nuestra perspectiva sobre Europa y la europeización e, incluso, a superar viejos prejuicios. Y, sin lugar a dudas, es éste un libro lanzado al ruedo con la valentía que caracteriza a su autor, y de imprescindible lectura para afrontar con rigor hoy día el asunto de Europa.