

# La otredad de Europa

Heidrun FRIESE

Johann Wolfgang Goethe-University  
(Frankfurt am Main, Alemania)  
hfriese@gmx.net

«...y así hacer verdaderamente suyo lo ajeno...  
Pero lo propio debe aprenderse tan bien como lo  
ajeno».

Friedrich Hoelderlin<sup>1</sup>

## RESUMEN

Peter Sloterdijk señala que lo que los europeos se juegan hoy es la apertura de un espacio práctico y teórico que permita revisar y en último término abandonar los conceptos de «Imperio» que han caracterizado la idea de Europa durante mucho tiempo. Europa, según parece, encara un momento histórico que no sólo anuncia una partida hacia otra Europa distinta y posible, sino que es un momento crítico que debe aprovecharse para no perder la posibilidad misma de que exista una Europa política. Al mismo tiempo, la urgencia de hoy se caracteriza por la apelación a una apertura hacia un Otro (J. Derrida). Esta otredad activa no indica simplemente una otredad actuante hoy y siempre en Europa (R. Brague, E. Morin) sino que apunta a la intuición de que Europa adolece de una identidad estable y fija. Así pues, Europa sitúa su fundamento tanto en una otredad como en su otredad. El argumento se desarrolla en tres pasos. Primero se aborda la cuestión del momento histórico, que pide responsabilidad y compromiso; en segundo lugar, se explora la cuestión de la identidad de Europa y su otredad; por último, la crítica de los actuales conceptos de Europa permite un espacio abierto para una verdadera Europa que resista a los conceptos de Imperio.

**Palabras clave:** Filosofía política de Europa. Europa y el concepto de imperio. Identidad y otredad. Tiempo e historicidad. El momento. Decisión política.

## Europe's Otherness

### ABSTRACT

According to the remarks of Peter Sloterdijk, what is at stake for Europeans today is the opening of a practical and theoretical space which allows for the revision and ultimately the abandonment of the concepts of «Empire» that have characterized the idea of Europe for a long time. Europe, so it seems, is facing a historical moment that announces not just a departure towards an other and possible Europe, but a critical moment that has to be grasped, if the very possibility of a political Europe to come is not to be missed. At the same time, today's urgency is marked by the call to open towards an Other (J. Derrida). This active otherness does not simply indicate an otherness always already at work within Europe (R. Brague, E. Morin) but points towards the insight that Europe is lacking any stable and fixed identity. Europe thus, locates its foundation in an otherness as well as in its otherness. The argument will be pursued in three steps. What is addressed first is the question of the historical moment which asks for responsibility and commitment; second, the question of Europe's identity and its otherness will be explored. The critique of current concepts of Europe third, allows for an open space, a political Europe to come that resists concepts of Empire.

**Keywords:** Political philosophy of Europe — Europe and the concept of Empire — identity and otherness — time and historicity — the moment — political decision.

**SUMARIO:** Introducción. 1. Figuras. Configuraciones: El hoy y la crisis; Despertar; Compromiso. Responsabilidad. 2. Arranque. Apertura: la identidad de Europa.

<sup>1</sup> «Brief an Boehlendorf» (Carta de Hoelderlin a Boehlendorf, 4.12.1901): «En el avance de la formación, lo propiamente nacional tendrá cada vez menos preponderancia. Por eso los griegos, que —por tenerlo innato— son menos maestros del pathos sagrado, destacan en cambio por su capacidad de representación desde Homero, cuya alma expresiva fue capaz de ganar la *júnica sobriedad* occidental para su reino apolíneo y así hacer verdaderamente suyo lo ajeno... Pero lo propio debe aprenderse tan bien como lo ajeno. Por eso los griegos nos son imprescindibles, precisamente porque en lo que atañe a lo propio, a lo nacional, no estamos a su altura pues, como dije, lo más difícil es el uso *libre* de lo *propio*.» (HOELDERLIN 1992: II, 912-913).

## INTRODUCCIÓN

«La tarea que afrontarán los europeos de hoy y de mañana, en su proceso de metamorfosis histórica, será... la de poner sobre el tapete el principio de Superpotencia o de Imperio mismo... Europa será el seminario donde los hombres aprenderán a pensar más allá del Imperio.» Así formula Peter Sloterdijk (2002) su rechazo a un «Leviatán supranacional» en su intento de revisar el principio de Imperio, la idea tradicional de imperio y sus varias transposiciones históricas; una revisión que es, para él, «la tarea actual más importante para los europeos tanto en la teoría como en la práctica.» (ibid. 48). Europa se convertirá así en un espacio abierto para el desarrollo de un inmenso proceso de aprendizaje práctico y teórico que la llevará a traspasar sus límites, es decir, a abandonar la repetición de transposiciones históricas, a resistir a la presión interna de repetir el pasado y, sobre todo, a no limitar la contención de estas repeticiones a la esfera del pensamiento, sino llevarla a la política.

Esta misión inminente, inaplazable y urgente para los europeos de hoy y de mañana se presenta «hoy» como la obligación de cuestionar el principio del imperio. ¿Queda Europa sometida así a un postulado, una condición o una suposición? ¿O están Europa y los europeos en un momento histórico crítico, inicio de una nueva época, a punto de enfrentarse a una tarea inmensa que evoca con toda urgencia la memoria y disipa la modorra de la política. «Si Europa», continúa Sloterdijk, «despertase» de su sueño político, de su «ausencia» política y de la época de vacío de poder, de humillación política y de vejaciones a la razón, si despertase, entonces no sólo resurgirían las viejas «preguntas por la verdad» sino también la cuestión de cómo podría desarrollarse una política «más allá del Imperio y la arrogancia imperial», un paso del Imperio a un No-Imperio, a una Unión política completamente nueva. (ibid. 58-59).

Cuando los «buenos europeos» se espantan ante «lo propio» a la vista de los horrores que les

muestra la historia europea, entonces han de buscar «tradiciones y procedimientos subversivos» para poner de manifiesto «lo ajeno dentro de lo propio, lo otro dentro de lo mismo», y «será preciso inventar un modo de continuar la historia con un diseño completamente nuevo y extraño». (ibid. 47). La tarea que afronta la Europa que despierta —un despertar en absoluto seguro— consiste, por tanto, en elaborar una historia nueva, venidera, inusitada y extraña, «una memoria aún no disponible» (Derrida 1992:18), una historia que habrá roto con la anterior. Esta tarea consistirá entonces en descubrir aquellas fuentes de la historia que ya incorporen esos elementos ajenos y que evidencien la «Otredad de Europa»<sup>2</sup>. También Edgar Morin (1988) demanda ese movimiento, e insiste en la importancia de apropiarse del pasado europeo para poder leerlo de nuevo como una historia colectiva —en, y a través de los antagonismos que la determinan.

Solo así puede convertirse la Europa de hoy en «el foco de una Europa diferente, una Europa capaz de abrir los ojos ante *las oportunidades del momento global*», de oponerse al «escepticismo general adquirido a lo largo de la historia» y dispuesta a «confiar a su imaginación política una gesta de creación institucional que marque época». (Sloterdijk 2002: 54, 55) Este objetivo consiste en encontrar el momento preciso, el momento único y *kairótico* (oportuno), el evento que permita aprovechar la ocasión y abrir la posibilidad de una Europa distinta<sup>3</sup>. Sólo si se aprovecha este momento, esta oportunidad propicia, podrá nacer una nueva Europa a la altura de esta tarea histórica única de darse instituciones que hagan posible la venidera Europa política<sup>4</sup>.

Si y sólo si Europa despierta y los europeos actuales y del mañana afrontan los desafíos actuales y futuros podrá evitarse perder esta oportunidad única, inventando otro talante, comprometido tanto con lo ajeno en lo propio como con lo propio en lo ajeno. De nuevo, se trata de una tarea y, a la vez, de un compromiso para quienes se consideran «buenos europeos». Son bien sa-

<sup>2</sup> En otro lugar he intentado enumerar y destacar algunas fuentes del pensamiento europeo, a cuyos elementos puede recurrir Europa en tal intento. Véase FRIESE (2005).

<sup>3</sup> Sobre el momento, y el momento *kairótico*, véase FRIESE (2001a, 2002b).

<sup>4</sup> Sobre la posibilidad y necesidad de una Europa política, véase FRIESE (2001b) y las aportaciones reunidas en FRIESE, NEGRI y WAGNER (2002). A este respecto, he intentado de invalidar las objeciones escépticas contra una Europa política, véase FRIESE y WAGNER (2002).

bidos los numerosos compromisos de los herederos de Europa, como ya señalase Friedrich Nietzsche, al separar el «horror» de lo presuntamente «propio»: «Nosotros, los sin patria, somos demasiado diversos y mezclados por nuestra raza y origen, como «hombres modernos», y por tanto nos mueve poco participar en esa admiración impúdica e hipócrita por la raza... Somos, en una palabra... buenos europeos, los herederos de Europa, herederos ricos, opulentos, pero también herederos ampliamente *comprometidos* con milenios de espíritu europeo.» (Nietzsche 1988c: VIII *Hauptstück*, n.º 241, 180-181). A esta modernidad, que es herencia y compromiso con el espíritu europeo, se opone el énfasis nacional como un atavismo fatal, una regresión al amurallamiento sentimental y la apologética de la patria, hace mucho tiempo superados por los «buenos europeos».

«El mayor peligro para Europa es el cansancio», afirma también Edmund Husserl, que pedía una lucha decidida contra la «crisis de la humanidad europea»: «luchemos como «buenos europeos» contra este peligro de peligros», renovando el llamamiento a luchar como buenos europeos contra el cansancio y el agotamiento surgidos de los modelos de pensamiento y esquemas interpretativos ya conocidos —también Derrida (1992: 11) habla de agotamiento discursivo—. Por contra, Husserl reclama reflexionar a nivel colectivo, tomar conciencia a nivel personal y entrar en razón. Sólo de este modo podría Europa hacer frente a la «alienación que hace peligrar el sentido racional de la vida... y cae en el anti-intelectualismo y la barbarie... [y así emprender la] «lucha interminable» que se compromete con el «futuro lejano de la humanidad.» (Husserl 1977: 348) El hoy a que se refiere Husserl se dibuja —como para Paul Valéry— como decadencia y crisis, y en ese hoy se pide a los «buenos europeos» que resistan su propia inclinación al atavismo y la repetición. Asimismo, Jacques Derrida comenta que este hoy anuncia «la oportunidad única e irrepetible de... un cierto acontecimiento, el singular inicio de Europa, aquí y ahora» (1992: 14). Pero en modo alguno es preciso aprobar incondicionalmente este mensaje de contenido político-teológico e insinuación neo-mesiánica para demostrar que es precisamente ese

acontecimiento el que nos encamina hacia el despertar y la oportunidad que ahora surge, y debe aprovecharse en el momento kairótico, a partir del que pueda formarse una Europa aún inexistente. Y el condicional «*si*» nos indica que no es en absoluto seguro que esta Europa haya de configurarse un día.

En análogas figuras de pensamiento y conceptos se formula también no sólo la exigencia de una apertura hacia una Europa diferente, sino asimismo hacia lo otro y los otros de Europa. Así, Edgar Morin exige una «nueva apertura frente al mundo»<sup>5</sup> (Morin 1988:192) y Jaques Derrida apunta: «¿Y qué si Europa no fuese otra cosa que la apertura, el inicio de una historia, un cambio de rumbo, un cambio de referentes, la orientación hacia otro cabo o hacia algo distinto de un cabo que se ofrece continuamente como una oportunidad real?» (1992: 17-18). Europa se halla de nuevo ante un punto de viraje histórico, que anuncia la despedida de lo anterior y la partida hacia una Europa aún inexistente, una Europa posible, que, gracias a esa posibilidad, se abre al otro al tiempo que afirma su diferencia. Esta diferenciación activa no sólo señala la presencia de lo ajeno en lo propio. También indica, precisamente, que Europa no puede exigir una identidad unívoca, conclusa, estable sino que, por contra, siempre es diferente a sí misma. Europa encuentra su (infundamentable) fundamento tanto en *un* otro como en *su* otro. (Friese 2005).

Todos estos temas, unidos en estas narrativas —pese a sus diferentes perspectivas— trazarán el camino en el futuro. Importa primero preguntar por el hoy, la crisis de hoy, la que debe «despertar» de su sueño a los «buenos europeos». Y hay que preguntar a la vez por el momento kairótico, oportunidad única que debe aprovecharse y cuyo acaecimiento enfrenta a los europeos de hoy y de mañana a una misión descomulgada e inacabable que requiere *responsabilidad* y *compromiso*. Aprovechar esta oportunidad favorable exige romper con las continuas repeticiones del pensamiento imperialista, una cesura con el curso actual de la historia y, al tiempo, un proyecto y una decisión políticos.

Todo esto se refiere a las temporalidades particulares del momento y del venidero «aún no»

<sup>5</sup> Morin vincula esta apertura a la necesidad de un Renacimiento europeo y exige no sólo adaptarse al mundo, sino «incorporarlo» (1988:202).

posible, si bien nada asegura que, habiendo sido posible, llegue a ser aprovechado. El segundo paso debe centrarse en la cuestión de la auto-comprensión de la Europa venidera, que se comprende por y en su diferencia, su no-aislamiento. Si aquí evoco de nuevo las —diversas— figuras de pensamiento y configuraciones (teóricas) es sólo para volver a atraer la atención sobre la otredad de Europa, una otredad que se opone a cualquier afán de hegemonía.

## 1. FIGURAS. CONFIGURACIONES

### EL HOY Y LA CRISIS

¿Qué significa pues referirse de nuevo al «hoy»? ¿Remite ese hoy a una crisis, una ruptura, una transición? ¿Significa ese hoy una llamada a atreverse a algo nuevo? ¿Es ese hoy una despedida que anuncia algo desconocido? Tomar el hoy como referencia puede apoyarse en experiencias recientes de crisis históricas, crisis que provocaron, como en el período de entreguerras del siglo XX, la pérdida de un orden que se creía seguro y estable y el desmoronamiento de una firme estructura social y política. Esas experiencias estremecedoras nos forzaron a reflexionar y a cerciorarnos de nuestro propio significado y también, ante todo, exigieron la renovación de nuestro acervo intelectual. Cuando hoy se vuelven a diagnosticar algunos de los conocidos síntomas de crisis y se retoman y modifican viejos temas, parece que estemos de nuevo ante una decisión tal que nos vuelve a involucrar con el pasado.

La «crisis» que se percibía entonces —la «tragedia y crisis crónica de toda la cultura» y su «desmembramiento y oscuridad imprevisibles», como decía Georg Simmel (1999a: 51)— no se plasmaba únicamente en las «grandes narraciones» del «ocaso de Occidente» (Oswald Spengler), la «crisis de las ciencias europeas» (Edmund Husserl), el «desencantamiento del mundo» (Max Weber), o las múltiples discusiones sobre la proble-

mática de la mecanización alienante e inhumana, fruto de la modernidad occidental (Martín Heidegger), sino también en muy variados intentos de reafirmar la vida «intelectual» y cultural, un desafío que cambiaría el rumbo del destino de Europa. (De hecho, se discutía mucho en esa época sobre las relaciones entre destino y casualidad, carácter y episodio. Aún hoy Edgar Morin puede conjurar la unidad europea como un «comunidad de destino»).

Max Weber (1980:155) destacaba el desmoronamiento del «gobierno legítimo» y la disolución de lazos tradicionales que se dio en el período de entreguerras. Georg Simmel percibía una «crisis continua y duradera» en la cultura, reconocible en la «oposición contra el principio de la forma» y en la ausencia de una «idea colectiva sobre la cultura», en un cambio, una «desviación decisiva de todo cambio cultural» nunca antes experimentado y por el que ahora es «la vida la que con toda naturalidad pretende entrar en escena.» (Simmel 1999a: 52)<sup>6</sup>. Además, Simmel esperaba que la guerra provocaría la despedida definitiva del pasado y ayudaría a que lo que no había existido antes llegase entonces a implantarse; confiaba en el viraje súbito de lo no-histórico a lo histórico y «la decadencia de esa rigidez y esos mundos cerrados que convierten nuestra cultura en un caos de particularidades inconexas, carentes de toda homogeneidad de estilo.» (Simmel 1999a: 51) Paul Valéry constata la crisis de la cultura europea, y otro tanto hace Heidegger, que deplora el derrocamiento del «espíritu» europeo.

Para Oswald Spengler (1999) lo imprevisible es inherente a los diversos sucesos que forman «la superficie de los sucesos del mundo», y ya se sufra o más bien se dirija el destino, esto no puede asociarse a una necesidad interior. En cambio, la sumisión y el perdón en el sentido cristiano, «sumisión, providencia, desarrollo interior», factores «inaccesibles» para el razonamiento, son el fundamento del parentesco entre los hombres occidentales. Todo lo que surge entonces de la decisión voluntaria, «abrupto, sorprendente, imprevisible para todos», sirve a una necesidad profun-

<sup>6</sup> Simmel reconoce la crisis, entre otras cosas, en el Expresionismo, en «la inmensa emotividad de la vida» de los jóvenes, que «entroniza únicamente a la vida misma y a su expresión casi despectiva contra toda forma» (*ibid.* 195), en el afán de originalidad (*ibid.* 195), en el movimiento filosófico del pragmatismo (americano) (*ibid.* 196), en la aversión a los «sistemas cerrados» (*ibid.* 199), en el «abandono de lo clásico», en la «nueva ética» (*ibid.* 200) y en la nueva Mística Religiosa (*ibid.* 201); en una palabra: en el afán por determinarse y comparecer en «desnuda inminencia más allá de toda forma». (SIMMEL 1999b).

da. (*Ibid.* 182-183) Spengler sitúa los sucesos históricos en la escisión entre destino y casualidad, episodio y época<sup>7</sup> (Spengler 1999: 193-194), y subordina el destino de Occidente también a esa «lógica clandestina» imperceptible para la historiografía tradicional, que, por perderse en la acumulación de datos o estancarse en lo «casual de la superficie», es incapaz de reconocer a «sa sacrée Majesté le Hazard». (*Ibid.* 187).

En este aspecto, Edmund Husserl se distancia claramente de Spengler: «¿Debemos soportar con resignación el «ocaso del occidente» como un destino? Ese destino surge sólo si somos pasivos, si pudiéramos ser pasivos; pero ni estos que nos anuncian el destino lo son». (*Husserliana*, XXVII, 4) Para Husserl, la «crisis de la existencia europea», tan discutida actualmente, que se documenta a sí misma a través los infinitos síntomas del desmoronamiento vital, «... no supone ninguna fatalidad oscura, ningún destino impermeable, sino una esfera comprensible y penetrable sobre el fondo de la teleología capaz de descubrir la historia europea. La condición previa que conduce a la comprensión supone asimilar el fenómeno «Europa» en la esencia de su ser»<sup>8</sup>. Al pesimismo contemporáneo de la cultura y a la clasificación filosófica de la cultura como cultura en decadencia —tendencia que Husserl apenas entiende como crisis actual sino, al contrario, como efecto del desarrollo de las ciencias modernas— contraponen la renovación activa y transformante y el destacado papel de la fenomenología, pues se trata de algo demasiado importante para dejarlo en manos de la casualidad y el destino, ya que es mucho más necesario enfrentarse a los desvaríos de la filosofía del Naturalismo y del Objetivismo<sup>9</sup>.

También Georg Simmel propone una solución a la crisis. En 1916 reconoce la «Crisis de la Cultura», cuyas manifestaciones críticas serían el «enmascaramiento» de lo precioso con el dinero, la idea de que «el dinero puede comprarlo todo» o el escepticismo ante «valores que no se pueden expresar en dinero», esto es, el puro materialis-

mo; y además las consecuencias de las dos contradicciones esenciales del pensamiento moderno. De una parte, la disolución de la unicidad: la diferenciación y la multiplicación producen desconciertos e inseguridades; la «red de medios y medios de los medios» (1999a: 47) y el enredo en múltiples instancias intermediarias como fruto del «inmenso crecimiento intensivo y extensivo de nuestra tecnología» desvían a los individuos de sus auténticos objetivos. De otra parte, la extensión incontrolable, «la ilimitación cuantitativa», la «infinitud sin forma» (1999a: 38) de las manifestaciones culturales, instituciones y formas sociales amenazan con vencer al individuo con su velocidad irrefrenable y alejarlo de sus propias sensaciones. La crisis de la filosofía se muestra en la disolución, en el fracaso en dar con alternativas a conceptos filosóficos como «lo finito y lo infinito, libertad y determinismo». Los conceptos anticuados ya no son lo bastante explicativos, los sistemas existentes deben desarticularse, y se postula «un *tercio* que aún está por formular» pero que ya se anuncia en «su presencia clandestina». (1999a : 46).

Así pues, esta agitación requiere precisamente «una decisión drástica» y remite a la peligrosa vía de ir en busca de algo nuevo, o bien emprender —más allá de la ruptura— un camino aún más peligroso: salvar los viejos valores existentes. En este contexto más amplio, que consigna la experiencia adquirida de cambio, crisis y contingencia de sucesos históricos, se deben asentar los más variados intentos de renovar no solamente las ciencias (humanísticas), sino también la vida social y cultural y los hábitos de convivencia. También las exigencias y los diferentes objetivos del «sionismo cultural» forman parte de estos movimientos de renovación: «Soy... consciente de que al hablar de renovación» dice Martin Buber en una de sus conferencias sobre «la renovación del judaísmo», «abandono el terreno de este tiempo para entrar en el de un nuevo tiempo venidero. Pues por renovación no entiendo en absoluto lo paulatino, es decir, la suma de pequeñas mo-

<sup>7</sup> Época significa el «viraje fatal» necesario. Mientras el episodio es sustituible por otros, aquélla es «necesaria y predestinada» (*Ibid.* 193-194).

<sup>8</sup> «Die Philosophie in der Krise der europaischen Menschheit», Conferencia ante la Sociedad Cultural de Viena, 1935. *Husserliana* VI, 347.

<sup>9</sup> Véanse los estudios de 1922/23 «Erneuerung und Wissenschaft» y «Formale Studien der Kultur in der Menschheitsentwicklung» (Edición crítica, 1989, *Husserliana*, XXVII, 43-59 y 59-94) y las aportaciones a la revista japonesa *Kaizo* («Renovación») de 1923/24. Véase también STROEKER (1996).

dificaciones, sino lo súbito e inmenso; en absoluto continuidad y mejoría, sino giro y transformación.» No es el progreso continuado lo que traza el camino de la renovación, sino el acontecimiento imprevisible e influenciable cuyo momento debe aprovecharse de inmediato: «Sabemos que vendrá, no sabemos cómo vendrá. No podemos hacer otra cosa que estar preparados» (Buber 1963: 28, 45).

Casualidad, crisis, destino y suerte, brusquedad y peligro incalculable del aún no se hallan enlazados en este período de tiempo en diferentes constelaciones. Y, junto a ellas, este tiempo consigna el cambio y la modificación, la apertura de la vida moderna y de sus límites, la desterritorialización y la aceleración, la enajenación y el «olvido de sí mismo», la pérdida de la experiencia y del «aura» (y no solo de la obra de arte), y muestra su escepticismo ante el progreso tecnológico-científico y las promesas de la ilimitada capacidad de realizarlo, al tiempo que constata la ampliación del espacio de lo contingente.

Pese a sus diferencias, todas estas perspectivas comparten la experiencia de que Europa dejase de ser el centro («descentramiento», *Dezentrierung*) y la coincidencia de un cambio tan drástico con la pérdida de coherencias de sentido y significaciones antes válidas (que ya fueron reconocidas por el romanticismo ilustrado). Y aprecian la existencia de una crisis dramática, una crisis que reclama una nueva memoria y una nueva determinación de las características de la identidad europea. Esta experiencia de ruptura se sentirá primero como una amarga pérdida, pero luego se comprenderán las oportunidades que de ella resultan. Esas oportunidades, que el momento histórico ofrece para no perderlas, deben ser reconocidas y aprovechadas con plena conciencia. Un hecho que, desde luego, presupone la superación del cansancio, o el despertar.

## DESPERTAR

Con y tras la Segunda Guerra Mundial se viven de nuevo el descentramiento y la «provincianización» de Europa, la pérdida de la importancia global que entonces tenía, la humillación de la razón expresada de nuevo en totalitarismos, genocidios e innumerables masacres. La contundencia del momento, con la que la figura del despertar parece imponerse de nuevo al discurso, qui-

zá no representa sólo un elemento de las discontinuidades de la modernidad. Los desafíos planteados por las disoluciones políticas ocurridas a partir de 1989, el fin de la dependencia de las dos superpotencias dominantes y la lastimosa ausencia política de Europa en la política mundial por el afán hegemónico de EEUU, hacen que la pregunta por el lugar de Europa en la política vuelva a incluirse en el orden del día. Si la memoria de Europa debe caer de nuevo bajo su propia soberanía es preciso hallar de nuevo una forma de «re-recuerdo» para renovar las características de la identidad europea. «Esto debería despertarnos y asustarnos al tiempo», clama Edgar Morin, «pero sólo seremos capaces de despertar si somos conscientes de lo que nos adormece, es decir, de nuestra impotencia ante la amenaza.» (1988: 180-181) Contra esta modorra y el encogimiento surgido de la debilidad pide Morin, decididamente, una Europa política que conjure las actuales amenazas y peligros y la caída en un Estado de vasallaje. También Derrida recurre al momento del despertar que, «en la tradición de la modernidad, se presenta como el momento crítico y el momento en que la llamada crisis se revela. Este momento es, a su vez, el momento de la decisión, el *krinein*, el momento dramático de lo aún improbable, pendiente, inminente y amenazante.» Por eso el despertar depende tanto de la decisión como del momento decisivo. Y cabe entonces preguntar: ¿Cómo la discontinuidad, la ruptura con la repetición que no sólo Sloterdijk ha evocado, puede imaginarse como el inicio de una nueva época para Europa, un inicio que no se agota en la mera negación de lo existente (pero que aún no puede hacer otra cosa que seguir afirmando)? Así pues, ciertamente no es ninguna casualidad que el «despertar» sea el motivo nuclear (en su teoría del conocimiento) para Walter Benjamin, pues «el futuro despertar equivale, para los sueños, al caballo de madera que los griegos introdujeron en Troya». (Benjamin 1991a: V1, K2, 4, 495).

«Al igual que Proust comienza la historia de su vida con el despertar», comenta Benjamin «en el fondo, toda representación de la historia tiene que empezar con el despertar; eso es, no ha de tratar de otra cosa». (Benjamin 1991a: V1, N4, 3, 580). Pero el despertar significa algo más que el final del sueño, esto es, la transición lenta del sueño a la conciencia de la vigilia; es la idea y la experiencia de un acontecimiento

histórico, un reconocimiento histórico. Así pues, Benjamin pretende únicamente desarrollar «una técnica del despertar», dado que el recuerdo y el despertar son «estrechamente afines. El despertar es, pues, el cambio dialéctico, copernicano del no olvidar nunca» (Benjamin 1991a: V1, K1, 1, 490 y K1, 3, 491). Mientras el conocido método histórico fija lo pasado para luego acercarse a él paso por paso, el cambio copernicano, al que Benjamin apunta, consiste en la inversión. Al pasado no se accede acercándose paso por paso a lo pasado, sino que lo pasado se convierte más bien en el repentino cambio dialéctico, es decir, en la «irrupción de la conciencia despierta.» En consecuencia, lo pasado se convierte en algo «que nos acaba de ocurrir». (Benjamin 1991a: V1, K1, 2, 491). El presente, entonces, no se refiere al pasado, sino que el pasado se refiere al presente que recuerda y que es, a su vez, reelaborado por aquél. Para que un fragmento del presente pueda estar afectado por el pasado debe haber discontinuidad entre ellos... Así, la historiografía se transformará de una vez en una construcción capaz de reconocer que no hay continuidad entre la historia de antes y la historia después, sino que existe un salto; y, de otra parte, la construcción debe «expulsar» del pasado todo lo aún inconcluso para poder «salvarlo» para el presente. La Historia, entonces, no es la idea sobre el transcurrir mecánico «automático» en el tiempo, sino que se convierte en la posibilidad de ser su otredad, en la respuesta a una posibilidad singular, que por ello siempre puede ser tanto acertada como también desacertada. Ningún evento causal es por sí mismo histórico y la tarea del historiador no consiste en absoluto en reconstruir la cronología (causal) de los sucesos. Más bien debe fijar las «constelaciones en las que su propia época ha entrado junto con una determinada época anterior. Así justifica el concepto del presente como el «tiempo de hoy», en el que están insertos fragmentos de la eclosión mesiánica. (Benjamin, *Passagen...* (Notas), V2, 704) Con la irrupción instantánea del momento repentino se refutan las suposiciones de un desarrollo paulatino y la idea de un devenir histórico constante que, provisionalmente, encuentra su fin en el presente o incluso está comprometido con el progreso. Por ende, lo que la posibilidad ofrece, precisamente, es reconocer que «el pasado concreto de un deter-

minado momento señala su unicidad.» (Weidmann 2000: 343) En consecuencia, «el cuadro dialéctico» de que habla Benjamin no designa el tiempo que transcurre poco más o menos rápido, en el que un momento sigue al otro casi ciego, sino que designa esa constelación histórica, el lugar de irrupción, donde el ahora topa con el ahora de lo reconocible.

El «conocimiento aún —no— consciente del pasado, cuyo desentrañamiento tiene la estructura del despertar» (Benjamin 1999a: V1, K1, 2, 491) —Bloch lo llama «la oscuridad del momento vivido»— también siente la amenaza de un posible fracaso. Las relaciones transferidas a la colectividad por parte del individuo y las inconscientes formas oníricas —reconocidas por Benjamin en la moda y la arquitectura del siglo XIX, pero también en el *kitsch* y en el coleccionista— permanecen en el subconsciente hasta que el colectivo «se apodera de su política y las convierte en historia». (Benjamin 1991a: V1, K1, 5, 492). Al margen de que el despertar siempre pueda fracasar, el pasado se reconoce en el presente, esto es, sólo puede hacerse reconocible en un momento singular y específico; lo pasado sólo puede mostrarse en «el ahora de lo reconocible», de modo que el presente sólo puede mostrarse como algo supuesto por el pasado. El pasado no puede reconocerse en un determinado momento, sino que únicamente llega a concretarse como el antes de su propio tiempo. El pasado se sitúa «en una mayor concreción del ahora (del estar despierto).» Así se refuta de nuevo la fe en el progreso, ya que el pasado puede lograr en cada momento un «mayor grado de actualidad que cuando existió.» Este movimiento afecta al mismo tiempo al presente, ya que el recuerdo de lo pasado es sin duda «la prueba de la verdad acerca las acciones del presente.» (Benjamin 1991a: V1, K2, 3, 495) El conocimiento histórico trata el despertar del sueño colectivo, de los fantasmas de épocas pasadas, y se vincula al mismo tiempo a la acción política, es decir, a su «verdad».

En otro lugar, Benjamin anota: «¿Es el despertar la síntesis de la tesis de la conciencia del sueño y la antítesis de la conciencia de estar despierto? Entonces el momento de despertarse sería idéntico al «ahora de lo reconocible», en el que las cosas muestran su verdadera semblante —surrealista—. En Proust es clave la entrega de la vida en «el máximo giro dialéctico de la vida, en el des-

pertar». (Benjamin, *Passagen... V 1, N 3a, 3, p. 579*)<sup>10</sup>. Theodor W. Adorno, como es sabido, advirtió que «el hecho de situar la imagen dialéctica del «sueño» en la conciencia» llevaría a «desencantar» el concepto y privarle de su fuerza clave de objetivismo», podría «convertirlo en algo legítimo en lo material»<sup>11</sup>. Benjamin vincula el momento del recuerdo no solo al reconocimiento histórico, sino también a la voluntad de suerte. Si en la segunda tesis «Sobre el concepto de la historia» dice claramente que la «imaginación de la suerte» va unida a la liberación y que a todas las generaciones se les ha provisto de una «leve fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho» (Benjamin 1991c: 693-694), entonces eso afecta también a una particular relación —temporal— entre el pasado («liberación» y «salvación»), entre «la idea de la suerte» y los elementos de una «teología política», pues «la idea que tenemos de la suerte» vincula el sueño, el despertar, el recuerdo y el reconocimiento histórico con el mismo tipo de relación que une destino y «salvación», esperanza y «liberación».

No pretendo tratar aquí y ahora exhaustivamente las figuras de pensamiento de Benjamín<sup>12</sup>, pero quizá el doble sentido que da a la figura del despertar explica que el recurso a ella esté actualmente en boga. Pues el concepto de «despertar» puede, de un lado, referirse al momento que posibilita reconocer los mundos soñados europeos de antaño y, así, de otro lado, hallar también la actualidad del hoy y «llevar el presente a una situación crítica». (Benjamin 1991a: N 7a, 4, 588). En el momento del despertar, Europa sufre las consecuencias de un pasado no redimido, y también la pérdida de posibilidades abiertas que, no obstante, resultan ser al tiempo actuales, convirtiéndose así en «la prueba de verdad de las acciones en el presente».

## COMPROMISO. RESPONSABILIDAD

Lo que Benjamin todavía trata como el derecho al pasado, el derecho de las generaciones

previas respecto de las contemporáneas, y lo que puede llegar a devenir la prueba de «verdad de las acciones del presente», hoy se debate —y no del todo casualmente— bajo los conceptos de «compromiso» y «responsabilidad». Ya Nietzsche señaló el compromiso de los «herederos de Europa, ricos, opulentos, pero también sumamente ricos en el compromiso con el milenario espíritu». Y Husserl resaltó la «absoluta responsabilidad propia» de los hombres, que deriva y se sustenta sobre la base del razonamiento científico universal y de sus «normas de verdad», y que también se hace responsable de los cambios de sentido del mundo de la vida. Sloterdijk insiste en la tarea que desafía a los europeos de hoy y mañana y Derrida ve a Europa destinada al compromiso y la responsabilidad. ¿Pero qué significan compromiso y responsabilidad —inevitablemente unidos a la razón— cuando conciernen al pasado, la herencia y la memoria de Europa y deben ser eficientes hoy y en el futuro —apoyados en razones éticas— en su función de directrices de acción? (El desplazamiento asombroso y nada casual de los conceptos nucleares de la filosofía política de «fraternidad» y «solidaridad» a «obligación» en los debates más recientes de ética y filosofía moral sobre «responsabilidad» exigirían una demostración crítica).

El concepto de responsabilidad comprende diferentes campos semánticos. En primer lugar se refiere a la capacidad de responder a algo, de contestar a las preguntas hechas por alguna instancia sobre un suceso, un acto (así se refiere en el derecho romano a la citación —*in jus te voco*— de un procesado ante el pretor —*in jus eamus*—). En la herencia judeocristiana se concibe como la responsabilidad por algo ante el Señor (En el Génesis, tras el primer fratricidio habló el Señor a Caín «¿Dónde está tu hermano Abel? (...) ¿Qué has hecho?» Y la respuesta: «¿Soy yo el guardián de mi hermano?») remite a la doble responsabilidad: la responsabilidad ante Dios y ante el otro, el hermano y las generaciones futuras). Así pues,

<sup>10</sup> Benjamin hizo referencia también en otro lugar a la importancia del sueño, de la noche y del despertar, el estado entre día y noche y la somnolencia. Frente a Karl Kraus, que concibe la noche como la «hora entre sueño y despertar», Benjamín escribe que «Su noche no es la maternal ni la romántica, ni la noche clara de luna; es la hora entre dormir y despertar, la vigilia nocturna, la etapa media de su soledad distinguible en tres fases.» (BENJAMIN, 1991b: 354).

<sup>11</sup> «Asimismo, y precisamente por ese traslado a la inmanencia, la «fuerza original» del concepto, de esencia teológica, «sufiría» la amenaza de examinar ella misma el «grado de verdad» y con ello se perdería en la contradicción precisamente aquel movimiento social, que es el motivo por el que Usted hace el sacrificio de la teología» (ADORNO y BENJAMIN 1995).

<sup>12</sup> Y menos cuando Werner HAMACHER (2001) ha presentado una interpretación tan brillante.



responsabilidad significa hacer examen de conciencia por algo ante otro, una autoridad, y abarca complejas relaciones temporales que remiten tanto al pasado, a un hecho pasado, como al futuro, el porvenir.

En el sentido fenomenológico se refiere en primer lugar al hecho de que un texto —no sólo— puede «hablar» y nosotros ser «apelados». La dimensión vocativa (de *vocare*, llamar; de ahí, *voz*) del texto se dirige a nosotros sin que percibamos cognitivamente con claridad en qué consiste este efecto vocativo. Equivaldría a ello el concepto heideggeriano del «sentirse uno mismo» (*Befindlichkeit*), una comprensión emotiva de la situación. Fenomenológicamente, la llamada va unida al llamamiento de abrirse al locutor, pues algo únicamente puede hablar o conmovernos si tenemos una disposición abierta a que se nos hable. Este campo semántico incluye la convocatoria (de *convocare*, convocar), que se refiere al espacio común de encuentro con los otros y lo otro; *provocare*, asociado aquí al llamamiento (justificado con motivos éticos) a la acción; y también la *vocación* (de *vocatio*, llamada) de alguien. (Max Weber, en su discurso «la ciencia como profesión» distingue intencionadamente entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad). De otro lado, es bien sabido que Immanuel Kant no se refiere a la responsabilidad sobre la acción pasada, actual y futura, sino que claramente se ciñe al «deber» del imperativo categórico, es decir, a la autonomía de la voluntad de ser ley para sí misma y, desde ahí, se refiere a la conciencia autónoma del deber, que expresa un compromiso con uno mismo, absoluto e inevitable, y que determina la forma y el principio del que surge la acción<sup>13</sup>.

Derrida une en el concepto del *deber* de Europa la obligación o, como él la llama, la virtud para expresar una doble crítica, contra el dog-

matismo totalitario y contra la religión del capital. Ese deber conllevaría aceptar la idea de la democracia como algo siempre en desarrollo, y la hospitalidad, el respeto a la diferencia, a las minorías y a la singularidad de los demás, unidos a la resistencia a la xenofobia y los nacionalismos. (Derrida 1992: 56-57)<sup>14</sup>. La exigencia de responder a la herencia, a la memoria de Europa, comprende también el deber de abrirse a algo «que ni ha sido ni será europeo.» (Derrida 1992: 56)<sup>15</sup>. Por supuesto, puede preguntarse si esta exigencia no fomenta lo mismo contra lo que supuestamente se está luchando: un aumento del eurocentrismo, que ahora admitiría lo que hasta el momento había respetado pero excluido; pero la pregunta por los atributos de Europa se refiere tanto a su otredad como a su identidad.

## 2. ARRANQUE (DEPARTURE) - APERTURA (OPENING)

Siguiendo los elementos discursivos, la excepcional situación (histórica) de Europa, su *particularidad*, que adquirió sentido y validez *universales*, se justifica ante todo porque Europa no solo había abarcado una «unicidad de linaje en una pluralidad de culturas» (Sloterdijk 2002: 10), que se manifestó más tarde en la declaración de los derechos humanos y en el desarrollo de una relación especial entre universalidad y particularidad, sino precisamente también por ser fruto de su comparación con otras culturas. Así pues, la particularidad de Europa, o de la modernidad europea, su singularidad, se basa primordialmente —y no sólo a partir del sistema histórico-filosófico de Hegel— en la idea de la libertad y sus teorías: la autonomía individual frente a la tradición incuestionada y el imperativo (si bien demasiado a menudo de carácter solipsista-tautoló-

<sup>13</sup> En la introducción a la doctrina de la virtud, Kant se pregunta por los fines, que al mismo tiempo son deberes, definiéndolos por medio de «la propia perfección» y «la felicidad ajena». Pero la felicidad propia, aun siendo un fin que todos los hombres comparten, nunca puede ser considerado como un deber sin autocontradecirse. (Kant 1997). En cambio la «felicidad ajena», que es ajena al hombre en su orientación vital, es un «fin» cuya «persecución es un deber.» Aquí se trata de convertir el fin de los otros hombres en mi propio fin, sin poder por esto acceder a ningún derecho ni tampoco refutarlo. (Kant, *Metafísica...* A 17, 18, 518). Esto alude sobre todo a un fin positivo, el de preocuparse del «bienestar físico» de los otros —en emergencias, sobre todo— y fomentar el «bienestar moral». Sin embargo, como ambos permiten un amplio margen de acción, Kant los denomina «deberes amplios». Así justifica no sólo la «felicidad ajena como un fin que al mismo tiempo es un deber», sino también como «el deber de la virtud».

<sup>14</sup> He analizado críticamente la perspectiva de Derrida en este punto en Friese (2004).

<sup>15</sup> Con ello se señala una analogía con la incorporación foucaultiana de la locura en las genealogías de la razón.

gico) de la legitimidad (o sea, la legitimación de la libertad desde la libertad). Su fundamento se encuentra en sus tendencias religiosas, así como en la crítica de la religión y en su orientación secular, en su forma de conciencia histórica y, además, en instituciones sociales típicas nacidas de la inquisitividad organizada —no ya en confrontación con otros, sino como ciencia y tecnología institucionalizadas—, en unas forma jurídica y de gobierno específicas y en una economía notoriamente capitalista. Resumiendo, son formas especiales, institucionalizadas sobre la base del juicio (práctico) y la racionalidad. El nacimiento de la filosofía, de la polis griega y del capitalismo europeo —aunque éste hubiera sido factible en otros lugares del mundo—, se desarrollaron en la esfera europea, cuyas marcadas características han adquirido casi validez universal.

No obstante, en esas tradiciones se encuentran también, incluso en el siglo XVIII, campos discursivos que señalan nítidamente la original variedad «interior» de Europa y su heterogeneidad constitutiva a partir de las cuales gana impulso la unidad. La fórmula de la comunidad europea se basa en la contradicción y la crítica de supuestas tradiciones, no en su adopción; lo que une a Europa no es la continuidad sino, al contrario, la ruptura. Sin embargo, algo que también cimienta la tradición de Europa es el recuerdo de sus promesas incumplidas, el recuerdo de lo que «queda por hacer» y lo que se malogró. (Bloch 1985) Europa siempre se ha fundado en su alteridad y su identidad, esencialmente, en su alteridad.

Como señala Edgar Morin, la identidad europea no se deja «definir a causa de todas las metamorfosis que ha experimentado, precisamente porque consiste en estas metamorfosis» (1988: 61-62), en una identidad «metamórfica» que Morin describe como un proceso evolutivo irrefrenable. La Europa policéntrica, esta variedad de culturas y civilizaciones, sólo pudo desarrollarse mediante el «conflicto, la transacción y la resistencia contra cualquier hegemonía política y cultural». (*Ibid.* 66) Al «principio romano» evocado con vehemencia por Rémi Brague, opone Morin el principio de la «dialógica». La dialógica —portadora de la singularidad europea— se distancia de la dialéctica —pues este concepto no permite la continuación de la contradicción dentro de una unidad—. (*Ibid.* 74) La dialógica —cuya creación se debe al ágora de la Atenas del siglo V— invierte el eterno dilema entre fe y razón, fe y

duda. Así como la Europa política se va creando históricamente a partir de continuas rupturas y antagonismos, su desarrollo cultural nace de los antagonismos entre los principios judío, cristiano y latino y del continuo conflicto entre «la herencia helénica, la romana y la judeocristiana» (*Ibid.* 79), movimiento que se intensifica en el Renacimiento hasta ser capaz de convertirse en el motor del devenir histórico. La duda, la negación, la contradicción radical de la razón, y al tiempo la fe, devienen así en la historia de Europa en el correctivo que ilumina los límites de la ciencia y la razón. El fundamento de este devenir es, por tanto, la «búsqueda incesante de nuevos fundamentos y el continuo afrontamiento de los problemas que de ahí surgen debido a las siempre nuevas respuestas teológicas, filosóficas, teóricas y éticas.» (*Ibid.* 81)

La singularidad de Europa, por tanto, no se origina tanto en la primacía del cristianismo impuesto por el Imperio Romano, en su esencia romana o su latinidad (Brague 1993: 24) o en la precedencia y primacía de la «actitud romana» y su particular experiencia del tiempo y el espacio, sino que, ante todo, es fruto de continuos antagonismos y conflictos, del choque de diferencias, de visiones antagónicas y complementarias. El «principio europeo», entonces, no es tanto la *translatio* romana, el «transplante» de lo nuevo (*Ibid.* 35), sino las múltiples transmisiones de la herencia de la antigüedad experimentadas como inoriginales; no consiste en la traducción, adopción y divulgación de textos y conocimientos —al menos como momento o factor determinante—, sino que se manifiesta en el diálogo mantenido en el interior de su pluralidad, en su «dialógica». (Morin 1988: 128).

Tampoco Brague logra hallar un origen unívoco para Europa; su origen se encuentra «fuera» (*Ibid.* 111), la identidad de Europa es «excéntrica» y su singularidad consiste en el «rango secundario» que experimenta el cristianismo ante su origen judaico (*Ibid.* 52-54), y en su rango secundario respecto de su herencia griega, un rango del que deducen la enajenación y el sentimiento de inferioridad, supuestamente marcado de melancolía nostálgica por un origen. (*Ibid.* 92) El principio del rango secundario no conduce sólo a un tratamiento histórico del pasado hasta ahora desconocido, sino que deviene absoluto en Europa —o sólo aquí—, en el centro de las relaciones. (*Ibid.* 96) Como Europa no puede justificarse por sí sola, sino sólo apoyando-

se en fuentes ajenas, la singularidad de Europa queda justificada en su particular relación con lo propio, en «la apropiación de lo que se considera ajeno». Brague habla aquí de «procesos de asimilación» (*Ibid.* 86) —que, por motivos de política lingüística, se diferencian en el mundo latino y árabe—. La Europa cristiana se diferencia en este sentido porque usa su conocimiento sobre lo ajeno como un «instrumento» útil y mediante la comparación y el «autodistanciamiento» gana conciencia de sí misma y de «las ambigüedades de sus praxis culturales» (*Ibid.* 98). Sólo la reflexión y la capacidad de verse a sí mismo con los ojos del otro, de relativizarse y ser «receptáculo abierto para los demás» permite iniciar el ademán de la reparación pendiente de la injusticia que fuera cometida en su nombre.

Para Brague, lo que forma Europa no es la complementariedad y el diálogo, el antagonismo y el conflicto, sino su rango secundario de Europa respecto a su origen. Brague diseña la historia de Europa en términos político-teológicos que se convierten en la apoteosis del cristianismo católico, de la iglesia romano—católica y de la teología dogmática —esto es, de la encarnación divina, de la presencia divina en la historia, de la doctrina de los dos reinos y de la autonomía de ambos órdenes, *civitas dei* y *civitas civilis*— y así no es sorprendente que concluya que con el cristianismo se defiende «toda la cultura europea en conjunto.» (*Ibid.* 121) Es difícil no pensar que la «romanidad» sirve únicamente como figura legitimadora para garantizar la primacía del cristianismo católico, o sea, de la iglesia católica, incluso más, para posibilitar la identificación del futuro de Europa con ese cristianismo y esa iglesia, una Europa entonces destinada a ser —y concluye su exposición— el « mensajero y servidor» (*Ibid.* 155) de su mensaje universal<sup>16</sup>.

Lejos de convertir la «Buena Nueva» en un —excéntrico— centro, la dialógica propuesta por Morin convierte el antagonismo y la oposición a la hegemonía cultural-religiosa y político-imperial en el principio europeo. Europa está marcada, sin duda, por la herencia arábiga y judeocristiana, el humanismo y los múltiples debates sobre la relación entre razón, fe y revelación. Pero la crítica de la religión y el laicismo también pertenecen a la herencia de Europa. El cuestionamiento y la negación, la crítica y la trascendencia de la normativa jurídica religiosa y política —que lleva a una nueva determinación de lo que deba considerarse como norma jurídica y así redefine continuamente lo «bueno» y lo «correcto»— forma igualmente parte de la herencia europea<sup>17</sup>. No en vano Friedrich Nietzsche se refiere con «el buen europeo» a los «herederos de Europa, los ricos, opulentos, pero también inmensamente ricos en su compromiso con el milenario espíritu: y, como tales, emancipados y prevenidos contra el cristianismo precisamente porque provenimos y hemos *salido* de él, porque nuestros antecedentes eran de una despiadada honradez cristiana que sacrificaba obedientemente a esta fe el bien y la sangre, el rango y la patria». (Nietzsche, 1988b: 630-631) Lo que comienza con el razonamiento crítico frente a la creencia ciega, la fuerza superior de la bondad divina y la providencia como directora del destino humano, encuentra en Nietzsche su expresión y su lugar en Europa: «El acontecimiento reciente de mayor importancia —«Dios ha muerto»: la fe en el dios cristiano se ha vuelto discutible— empieza a proyectar su primeras sombras sobre Europa» (*Ibid.* 573). Esta modernidad, herencia y compromiso inmensamente rico, toma conciencia del destino del buen europeo, sin patria y en continuo exilio, que, habiendo salido del cristianismo, se «emancipa» de él «con honradez despiadada»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> No en vano, su pensamiento se publica en *Communio. International Catholic Review*. Su anuncia así: «*Cummunio* —un término clave para la eclesiología del Vaticano II según el Cardinal Ratzinger— se refiere a lo que es la fuente, los medios y la meta de la vida de Cristo: la comunión trinitaria que por su gracia quiere llevar a toda la creación hacia su amoroso abrazo a través de la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, que el Espíritu mantiene perennemente presente en la comunión de la Iglesia y su misión universal». (<http://www.comunio-icr.com/28.05.04>).

<sup>17</sup> Véanse los ensayos de Žižek (2000).

<sup>18</sup> La nueva consideración de la herencia paulina (iniciado por Jacob Taubes y seguida especialmente por Alain Badiou), el renacimiento de las relaciones y referencias político-teológicas —sean de índole cristiana o neo-mesiánica— serían factores importantes para estudiar esto. Si, además, Kant señala que: «Así se dice, por ejemplo, que la filosofía es la sierva de la teología... Pero no se indica claramente si ilumina el camino a su señora con la antorcha al precederla o si lleva la cola de su vestido al seguirla». (Kant 1997b: 228; véase también Hannah Arendt, *Denktagebuch*, enero de 1952, pág. 167) y Benjamin constata a su vez que la teología «resulta ser hoy, como es bien sabido, una enana deforme que rehusa dejarse ver» (Benjamín 1991c: 693), entonces está justificado que nos preguntemos si estas referencias no se encuentran también vinculadas a la crisis actual de Europa.

Europa ha perdido hace mucho tiempo sus fundamentos —su imperio y su religión— y se funda en un «nosotros» los sin patria que, al mismo tiempo, rechazan su «nosotros».

## LA IDENTIDAD DE EUROPA

En el continuo aplazar la determinación de claras pertenencias, y contra las suposiciones de una identidad o de un «ser» europeo que queda sin identificar, es necesario hacer comprensible la pluralidad de Europa, su «locura». (Morin 1988: 123) Al mismo tiempo hay que explicar, en un movimiento reflexivo, que Europa —lejos de estar dominada en su interior por estructuras secretas, clandestinas o incluso abismáticas como garantes de su identidad— está constituida sobre el antagonismo, la contradicción y la negación, sobre una gran variedad de prácticas, narraciones e historiografías, que desde siempre desplazan, aplazan y traspasan su unidad cultural. «No hay cultura ni identidad cultural sin esa diferencia consigo misma», dice Derrida, y añade: «No se establece una relación consigo mismo, ninguna identificación consigo mismo sin cultura: sin considerar la cultura de lo propio *como* cultura *de lo otro*»<sup>19</sup>. (Derrida 1992: 13) Así pues, Europa se muestra en su relación con lo/su otro. En este sentido, Europa tiene que inventar «un ademán diferente, una acción duradera, que presupone memoria, precisamente para poder determinar la identidad de cabo a rabo desde la alteridad y desde una ribera y una orilla completamente diferentes.» (*Ibid.* 26) (No es casual apenas que surja aquí la metáfora del viaje, del viaje por mar, una odisea que «da testimonio en su conjunto», como lo formulan Horkheimer y Adorno (1977), «de la dialéctica de la Ilustración»).

Conceptos como «aculturación» o «asimilación», que suponen procesos lineales de una cultura a otra, la imagen del solapamiento de dos sistemas claramente diferentes, o hasta la absorción

de una cultura fuertemente delimitada, sus prácticas y símbolos, por otra, inducen a error. (Clifford 1999: 7) No se trata de que entren en contacto unos sistemas socio-culturales homogéneos —de esa suposición debe liberarse también el «modelo dialógico»— sino que se los debe considerar siempre como constituidos por sus mudanzas, como procesos transfronterizos, dinámicos, embebidos de poder y que se sustraen a una identidad definitiva y claramente determinable<sup>20</sup>. (Con) y contra las teorías de la intersubjetividad, del diálogo o las hermenéuticas de la comprensión de, y la compenetración, con lo ajeno, fue Michael Theunissen (1977) quien introdujo el proceso de «ajenización» (*Veränderung*)<sup>21</sup>. Si en este proceso de la «ajenización» recíproca, el individuo se enajena a través de otro individuo, convirtiéndose en otra persona entre otros, se habrá provocado ya la privación de poder, y también el descentramiento del individuo. Éste se experimenta a sí mismo como ser que constituye, pero también como un ser constituido, que se expone al otro tal como le viene dado. Entonces las identidades personales y culturales difícilmente pueden constituir una dimensión rígida e inalterable: estos sucesos contienen desde siempre lo otro. Una perspectiva que se opone a identidades unívocas que culturalmente deben delimitarse (donde la noción de la «ajenización» conlleva incluir también los conceptos del diálogo corriente), una perspectiva que no continúa suscribiendo el énfasis en la identidad y la alteridad, ni subordina un individuo diferente y singular a un único concepto colectivo válido, permite entonces preguntar de nuevo por la «identidad» europea.

En este sentido, es claro que lo que se denominó Europa difícilmente constituía una unicidad (cultural) cerrada, sino más bien algo siempre «descentrado» y, al menos desde 1914, «provincializado» —y no sólo a nivel político— (Chkrabarty 2000), situado al margen, incapaz de dirigir la historia del mundo ni de determinar sus acontecimientos. Y desempeña un

<sup>19</sup> Para una presentación más explicativa de estas relaciones, véase Rufin (1994).

<sup>20</sup> Véanse, para esto, las aportaciones a Friese (2002a).

<sup>21</sup> En el pensamiento sobre el otro se pueden reconocer tres perspectivas. Por una parte, puntos de partida transcendentales que tratan la constitución del otro dentro y fuera de la subjetividad que diseña al mundo —como Husserl, en este contexto, entiende «*fremdlich*» o «alter ego», o como Heidegger entiende «estar-con». De otra parte, los puntos de partida dialógicos, elaborados (no sólo) a partir de Buber, que estudió el movimiento del nacimiento del «ser sí mismo» en el encuentro con el Tú. Y finalmente los puntos de partida humanísticos, las hermenéuticas de la comprensión de lo ajeno y la psicología de la compenetración desarrollada según criterios como los de Dilthey, Ernst Troeltsch, Eduard Spranger, Max Weber o Alfred Schütz. (Véase Friese 2004).

papel de poca importancia militar y política frente a la única potencia mundial sobreviviente. Ahora bien, Karl Jaspers (1990) demandó volver a ser insignificantes —al menos desde el pensamiento— (y, por ironía, el pensamiento filosófico europeo continental es quizás el único que todavía tiene un poder de irradiación universal, y también las críticas postcoloniales sobre el logocentrismo y el eurocentrismo tienen su parte en las múltiples herencias de la ilustración europea). Pero es necesario abandonar la esfera de la ausencia política: «Es paradójico, pero la provincialización exige la superación de sus naciones», afirma Morin, y reclama —como Sloterdijk— un gesto inmenso, un gesto de época, un «esfuerzo decisivo», es decir, nada menos que la «fundación» de Europa. (Morin 1988: 198).

Si la crisis actual exige el despertar, esa fundación —que para los europeos contemporáneos y futuros sería siempre también un legado, una herencia— podría significar una apertura, una instigación, una *provocación* y una *convocatoria* a la acción colectiva. Si, según Brague, el desafío para Europa consiste en ganar «confianza en sí misma» y volverse de nuevo «romana» (Brague 1993: 155), entonces corresponde a esa exigencia interrumpir la *translatio* del pensamiento imperial, al igual que exige una Europa política que haya roto con el desprecio imperialista frente al otro, con el arrogante escarnio ante la miseria humana, y que, decididamente, se oponga a la tendencia evidente hacia la hegemonía de un nuevo imperio.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. y BENJAMIN, Walter (1995<sup>2</sup>): *Briefwechsel, 1928-1940*, Vol. 1. (edición de Henri Lonitz). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ARENDDT, Hannah (2002): *Denktagebuch*, Vols. 1 y 2 (1950-1973). (edición de Ursula Ludz y Ingeborg Nordmann), Munich y Zürich, Piper.
- BENJAMIN, Walter (1991a [1927-]): «Das Passagen-Werk», en *Gesammelte Schriften* Vol. V 1-2, (edición de Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter (1991b [1931]): «Karl Kraus», en *Gesammelte Schriften*, Vol. II 1., (edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 334-67.
- BENJAMIN, Walter (1991c [1939/40]): «Über den Begriff der Geschichte», en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (ed.) *Gesammelte Schriften* I 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 693-704.
- BLOCH, Ernst (1985 [1964]): «Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht» (alocución radiofónica con Theodor W. Adorno, moderador: Horst Krüger), en *Tendenz — Latenz — Utopie*, Werkausgabe Ergänzungsband. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 350-368.
- BRAGUE, Rémi (1993): *Europa. Eine exzentrische Identität* (übersetzt de Gennaro Ghirardelli). Nueva York y Frankfurt am Main, Campus (orig. *Europe, la voie romaine*. 1992, París, Criterion).
- BRONZINI, Giuseppe; FRIESE, Heidrun; NEGRI, Antonio y Peter Wagner (eds.) (2003): *Europa, costituzione e movimenti sociali*. Roma, manifestolibri.
- BUBER, Martin (1963/1919): *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main, Rütten und Loenig.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- CLIFFORD, James (1999<sup>2</sup>): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge/Mass., Londres, Harvard University Press.
- DERRIDA, Jacques (1992): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, (übers. de Alexander García Düttmann). Frankfurt am Main: Suhrkamp (orig. *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*. 1991, París, Minuit).
- FRIESE, Heidrun (ed.) (2001a): *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*. Liverpool, Liverpool University Press.
- FRIESE, Heidrun (2001b): «The (im)possibilities of Europe», en Jari Ehrnrooth y Niilo Kauppi (eds.) *Europe in Flames*. Helsinki, University of Helsinki Press, pp. 247-260.
- FRIESE, Heidrun (ed.) (2002a): *Identities. Time, Boundaries and Difference*. Oxford y Nueva York, Berghahn.
- FRIESE, Heidrun (2002b): «L'Europa a venire», en Heidrun Friese, Antonio Negri y Peter Wagner (eds.) *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Rome, manifestolibri, pp. 59-77.
- FRIESE, Heidrun (2004): «Spaces of hospitality», en *Politics of Place* (monográfico editado por Andrew Benjamin), *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 9 (2), (en prensa).
- FRIESE, Heidrun (2005): «Europe's Otherness. On the construction of cultural unities», en Gerard Delanty (ed.) *East and West. Europe in a Changing World*. Londres, Routledge (en prensa).
- FRIESE, Heidrun y WAGNER, Peter (2002): «La repubblica europea. Verso una filosofia politica della costruzione europea», en Heidrun Friese, Antonio Negri y Peter Wagner (eds.), *Europa po-*

- litica. Ragioni di una necessità.* Roma, manifestolibri, pp. 77-99.
- FRIESE, Heidrun y WAGNER, Peter (2004): «*European political modernity*», en Ralf Rogowski y Charles Turner (eds.) *The Shape of the New Europe.* Cambridge, Cambridge University Press (en prensa).
- FRIESE, Heidrun; NEGRI, Antonio y WAGNER, Peter (eds.) (2002): *Europa politica. Ragioni de una necessità.* Roma, manifestolibre.
- HAMACHER, Werner (2001): «Now: Walter Benjamin and historical time», en Heidrun Friese (ed), *The Moment. Time and Rupture en Modern Thought,* Liverpool, Liverpool University Press, pp. 161-169.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1992): *Sämtliche Werke und Briefe* (edición de Michael Knaupp). Munich y Viena, Hanser.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1977 [1947]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften*, Vol. 3 (hrsg. Rolf Tiedemann). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HUSSERL, Edmund (1977/1935): «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* (edición de Elisabeth Ströker) Hamburgo, Meiner.
- JASPERS, Karl (1990 [1950]): «Vernunft», en *Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit. Drei Vorlesungen.* Munich, Piper, pp. 31-51.
- KANT, Immanuel (1997; 1797A/1798B) *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe* (Obras reunidas) VIII, (ed. Wilhelm Weischedel), Frankfurt am main, Suhrkamp, A13, 515.
- KANT, Immanuel, (1997b; 1796A/1996B): «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Paedagogik, Werkausgabe*, Tomo. XI (ed. Wilhelm Weischedel), Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 195-251.
- MORIN, Edgar (1988): *Europa Denken* (übersetzt de Linda Gränz). Frankfurt am Main y Nueva York, Campus (orig. *Penser l'Europe*, 1987, París, Gallimard).
- NIETZSCHE, Friedrich (1988a [1874]): «Unzeitgemässe Betrachtungen, Drittes Stück. Schopenhauer als Erzieher», en *Kritische Studienausgabe*, Vol I (hrsg. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari), Munich, Berlín y Nueva York, DTV und de Gruyter, pp. 335-427.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988b [1882/1887<sup>2</sup>]): *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Kritische Studienausgabe*, Vol. 3, (hrsg. Giorgio Colli y Mazzino Montinari). Munich, Berlín y Nueva York, DTV und de Gruyter, pp. 343-651.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988c): *Jenseits von Gut und Böse*, en *Kritische Studienausgabe*, Vol. 5, (editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari). Munich/Berlín/Nueva York, DTV/de Gruyter, pp. 9-243.
- RUFIN, Jean-Christophe (1994): *Das Reich und die neuen Barbaren.* (Prólogo de Adolf Muschg, traducción de Joachim Meinert) Berlín, Verlag Volk und Welt (ed. orig. *L'empire et les nouveaux barbares*, 1991, París, Ed. Jean-Claude Lattès).
- SIMMEL, Georg (1999a [1916]): «Die Krisis der Kultur» Conferencia leída en Viena en enero de 1916, *Gesamtausgabe* Bd. 16 (hrsg. de Gregor Fitzi y Otthein Rammstedt). Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 37-53.
- SIMMEL, Georg (1999b [1918]): «Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag», *Gesamtausgabe* Bd. 16 (hrsg. de Gregor Fitzi y Otthein Rammstedt), Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 181-207.
- SLOTEDIJK, Peter (2002): *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SPENGLER, Oswald (1999 [1917]): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte.* Munich, DTV.
- STRÖKER, Elisabeth (1996): «Krise der europäischen Kultur - ein Problemerbe der husserschen Philosophie», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 1, 2:310-22.
- THEUNISSEN, Michael (1977): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin/New York, Walter de Gruyter. (ed. Inglesa: *The Other; Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber.* (Studies in Contemporary German Social Thought), 1984, Cambridge/Mass./London, MIT Press).
- WEBER, Max (1980 [1921-22]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie.* Studienausgabe. Tübingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck.
- WEIDMANN, Heiner (2000): «Erwachen/Traum», en Opitz, Michael y Wizisla, Erdmut (eds.), *Benjamins Begriffe*, Vol. 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 341-62.
- ŽIŽEK, Slavoj (2000): *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen* (traducción de Nikolaus G. Schneider). Berlín, Verlag Volk und Welt.